This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

Morris Library.

B
173
.S57

Untersuchungen

zur

Philosophie der Griechen.

Geo. S. Morris.

70109

Untersuchungen

zur

Philosophie der Griechen.

Von

Dr. Hermann Siebeck,

Privatdocent der Philosophie an der Universität zu Halle.

Halle,

Verlag von G. Emil Barthel.

1873.

0522-3

Vorwort.

Die vorliegende Schrift versucht zu ihrem Theile zur Erfüllung derjenigen Aufgabe mit beizutragen welche für die Geschichte der griechischen Philosophie gegenwärtig als die hauptsächlich massgebende angesehen werden muss: die erneute monographische Erforschung und Darstellung grösserer Abschnitte wie einzelner Punkte innerhalb des Gesammtgebietes. Nachdem gerade der Philosophie der Griechen in jüngerer und jüngster Zeit umfassende und abschliessende Darstellungen wiederholt und in derjenigen Mannigfaltigkeit der Methode zu Theil geworden sind welche hinreicht, um auch den verschiedenartigsten Ansprüchen und Bedürfnissen auf diesem Gebiete Genüge zu leisten, dürfte es vorläufig der Arbeit der Einzelforschung wieder in erster Linie aufgegeben sein, das ausgedehnte und reiche Feld weiter zu bestellen.

Von den vier in diesem Buche enthaltenen Abhandlungen geht die erste in der Darstellung des Verhältnisses zwischen der Sokratik und Sophistik nicht zunächst darauf aus, die gegenseitige Stellung der beiden genannten Richtungen auf's Neue einer fundamentalen allgemeinen Beleuchtung zu unterziehen; vielmehr ist sie aus dem Streben hervorgegangen, auf Grund der neusten hier einschlagenden wissenschaft-

lichen Verhandlungen die wiederholt angestellte Erörterung der allgemeinen in Betracht kommenden Principien durch den Versuch einer Ausführung der Art wie sich jenes Verhältniss an den einzelnen Problemen des theoretischen und practischen Philosophirens gestaltet hat, zu ergänzen und dabei insbesondere die für jene beiden Richtungen trotz ihres Gegensatzes überall nachweisbare Gemeinsamkeit der Anknüpfung an ein und dasselbe Problem punktweise darzulegen.

Für die Untersuchungen der zweiten Abhandlung, für welche ausser dem Timäus hauptsächlich die Dialoge Sophista, Politicus, Philebus und Parmenides in Betracht kommen, ist von einem Eingehen auf die Frage um die Authentie der Letzteren absichtlich Abstand genommen worden. Wer dieselben dem Plato abspricht, wird in den daraus gewonnenen Ergebnissen statt der Lehre Plato's die Lehre der platonischen Schule über die Materie zu sehen haben und es könnte sich daran nur noch allenfalls die Aufgabe knüpfen zu untersuchen, in welcher Zeitfolge sich die dort behandelten Modificationen des naturphilosophischen Princips entwickelt haben möchten. Ausserdem wird man so lange als die Bestreiter der Authentie jener Dialoge ihre Ansicht nicht zur unbedingten Evidenz gebracht haben, wohl berechtigt sein, dieselben als gültiges platonisches Material für historische Untersuchungen zu verwerthen. Zur Entscheidung der Frage wird es wohl zuletzt darauf ankommen, ob und in welchem Grade die angefochtenen Dialoge etwa Widersprüche mit unbezweifelt echten platonischen Ausführungen enthalten oder nicht. Hierüber wird in Bezug auf die Lehre von der Materie die Abhandlung selbst auch ohne ausdrücklichen Hinweis zu Gunsten der Echtheit hoffentlich manchen Fingerzeig ge-

ben. Die Verschiedenheiten aber in der Färbung der Scenerie und Einkleidung sowie die grössere oder geringere Schwerfälligkeit und Trockenheit der dialogischen Durchführung einzelner Gespräche scheinen mir zunächst nicht massgebend zu sein. Vielmehr wird es am Ende doch erlaubt sein müssen, Plato's methodische Besonnenheit und künstlerischen Takt auch darin anzuerkennen, dass er je nach der verschiedenen Natur der Themata welche er in den Mittelpunkt einer Untersuchung zu stellen hatte, auch eine dem entsprechende Verschiedenheit der Einkleidung und dialogischen Behandlung zu treffen wusste. So vortrefflich sich das Thema des Eros in die Einkleidung eines Symposion bringen und das der Unsterblichkeit an die Sterbescene des Sokrates anschliessen lässt, so wenig darf man sich wundern, wenn die Verhandlung über den Begriff des Sophisten und des Nichtseienden nicht in einer Erholungspause mit Jünglingen der Palästra oder in der Stimmung eines Gastmahls erledigt wird. Eine grössere Monotonie der Durchführung ist da wo der Leser tiefer gehenden logischen oder metaphysischen Deductionen folgen muss, durch die Sache selbst geboten. Wie die Darstellung sich je nach der Beschaffenheit des Darzustellenden bei Plato sehr verschieden färbt, lässt sich an den beiden Haupttheilen des Phädrus wohl zur Genüge erkennen. Dass aber Plato etwa streng philosophische, mehr schulmässige Deductionen in seinen Dialogen gar nicht habe darstellen wollen, wird man aus der vielbehandelten Stelle des Phädrus schwerlich je mit Grund herauslesen. Kritische Principien der Inhalts-Beurtheilung wie die von Schaarschmidt (dessen Untersuchungen ihr hervorragender Werth für die platonische Forschung übrigens keineswegs abgesprochen werden

soll), dürften leicht ihre nächsten Consequenzen gegen ihre eigenen Resultate zu kehren haben. Man ist z. B. versucht zu fragen, ob wohl in Gemässheit derselben nicht auch in erster Linie der Timäus aus der Zahl der echten Dialoge hätte ausgeschieden werden müssen, in Betreff dessen sich nun freilich gegen das klare Zeugniss des Aristoteles eben absolut nicht aufkommen lässt. Die eigenthümliche Zerbröckelung der mythischen Bestandtheile, das fast gänzliche Verschwinden des Dialogs, die Rolle welche dem Sokrates zugetheilt ist, die Abweichungen von den gelegentlichen naturphilosophischen Lehren anderer Dialoge, dies und manches Andere müsste nach jenen Grundsätzen vielleicht schwerer in's Gewicht fallen als vieles was gegen die Echtheit des Sophista und Philebus vorgebracht ist.

Die dritte Abhandlung erscheint hier in reproducirender Umarbeitung, nachdem ich sie bereits früher in einer philosophischen Zeitschrift veröffentlicht habe. Ihre Wiederaufnahme an dieser Stelle war erforderlich, weil die folgende vierte, um ihrerseits an Übersichtlichkeit zu gewinnen, in mehreren wesentlichen Punkten auf sie zurückweisen musste. In derselben Weise sind je eine Unterabtheilung der ersten und vierten Abhandlung, soweit sie sich ausserhalb dieses Zusammenhanges als abgeschlossene Ganze darstellen liessen, bereits zur Veröffentlichung gekommen. Letztere erscheinen somit jetzt erst in ihrer wesentlichen Verbindung mit denjenigen Untersuchungen deren Resultate zu begründen sie bestimmt sind.

D. V.

Inhalt.

Seite

Vorwort V

I. Über Sokrates Verhältniss zur Sophistik. 1

1. Das Verhältniss in Hinsicht der theoretischen Philosophie 2

Skeptisches Verhalten gegen die frühere Philosophie — 2. Ansichten über die Möglichkeit des Wissens — 8. Der protagoreische Satz und das γνῶθι σεαυτόν — 13. Stellung zu dem Verhältnisse von Form und Inhalt der Erkenntniss — 15. Verschiedenheit in der principiellen Bedeutung für die Fortbildung der Philosophie — 17. Methodisches — 21.

2. Das Verhältniss in Hinsicht der practischen Philosophie 26

Die vulgären ethischen Reflexionen — 26. Theoretisirung des Ethischen bei Sokrates und der Sophistik — 31. Das Princip der Eudämonie — 35. Verschiedene Auffassung der ἀρετή — 41. Verhältniss zum traditionellen und gesetzlichen Ethos — 49. Verhältniss zum Götterglauben — 51.

3. Das äussere Auftreten und die Methode des Unterrichts 55

Seite

Scheinbare Gleichartigkeit bei der Verschiedenheit — 55. Die aristophanische Darstellung des Sokrates — 56. Verschiedener Impuls des öffentlichen Auftretens, Antagonismus — 59. Verschiedenheit der Methode des Lehrens — 61.

II. Plato's Lehre von der Materie . . . 64

Einleitung 64

Die Idee als Princip der Einheit gegenüber der sinnlichen Vielheit — 64. Das Vorhandensein der Vielheitlichkeit in allen Erkenntnissgebieten — 67. Der gesuchte letzte Grund derselben, das Analogon der Materie — 69.

1. Das Princip der Vielheit als logischer Gegensatz zur Einheit 70

Bestimmung der Art des Gegensatzes zwischen ὄν und μὴ ὄν im Dialoge Sophista gegenüber den Auffassungen von Parmenides und Gorgias — 71. Das Princip der Vielheit als ἕτερον, die Vielheit innerhalb der Ideenwelt — 74. Logische Erweiterung des im Sophista aufgestellten Gegensatzes; Schwierigkeiten in dem gefundenen Begriffe des Nichtseienden — 77. Das Princip der Vielheit ausserhalb der Ideenwelt, der Gegensatz des ἕν und der ἄλλα im Dialoge Parmenides — 79.

2. Das Princip der Vielheit als metaphysischer Gegensatz zur Einheit 83

Auffassung der einheitlichen Idee als causales Princip zum Behuf der Ableitung des Sinnlichen — 83. Hintansetzung der causa efficiens — 84. Vermittlung zwischen dieser und der Endursache durch eine eigenthümliche Auffassung des Verhältnisses der Idee zu dem ihr unterworfenen Vielheitlichen: die Untersuchungen im Dialoge Philebus — 86. Das ἄπειρον, πέρας und die „Mischung" — 89. Die Idee als Ursache der Mischung — 90, als causa formalis — 94. Die Vielheit als das δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ — 95. Das ἄπειρον als Ausdruck für das gemeinsame Princip

Seite

der Vielheitlichkeit in Ideen und Erscheinungen (*σύμμιξις* der Ideen) — 96.

3. Das Princip der Vielheit als naturphilosophischer Gegensatz zur Einheit . . . 99

Das Sinnliche als Abbild der Idee setzt dasjenige voraus in welchem (*ἐν ᾧ*) es abgebildet wird — 100. Vergleichung der principiellen Erörterungen des Dialoges Timäus mit den Resultaten des Philebus — 101. Unmassgeblichkeit der Fiction einer secundären Materie — 103. Die Darstellung der primären Materie im Timäus — 105. Gründe gegen die Bestimmung derselben als eines sinnlich-stofflichen Körpersubstrates — 107. Die Materie als der Raum — 112. Der *λογισμὸς νόθος* im Begriffe der Materie — 113.

4. Der gemeinsame Ausdruck für die aufgewiesenen verschiedenen Ausgestaltungen des Gegensatzes zur Einheit 115

Das *ἄπειρον* als begrifflich verbindendes Mittelglied zwischen der *χώρα* des Timäus und dem *ἕτερον* des Sophista — 114. Das Princip der Vielheitlichkeit sowohl in den Ideen als in den Erscheinungen ist die platonische Vorstellung der Räumlichkeit, welche auch dem Begriffe der Vielheitlichkeit der Ideen zu Grunde liegt — 115. Das *ἄπειρον* als die Möglichkeit des Umfangs der Allgemeinbegriffe — 117. Die einschlagenden Untersuchungen im Dialoge Politicus im Zusammenhange mit denen des Philebus: die Materie als das absolut Messbare — 118. Die „Bewegung" der Ideen nach dem Sophista — 121. Die Berichte des Aristoteles: die Vielheit als *τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν* — 122. Zurückführung dieses Princips auf die sinnliche wie intelligible Form der Räumlichkeit — 126. Spätere Auffassung desselben als *δυὰς ἀόριστος* — 128. Die *δυάς* ebenfalls im Zusammenhange mit der Vorstellung der Räumlichkeit — 131.

Seite

Schluss 133

Der Dualismus der platonischen Weltanschauung — 133. Die Materie (Räumlichkeit) als Sitz des Bösen — 134. Monistischer Beweggrund Plato's, die Materie als Räumlichkeit zu fassen — 135.

III. Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt 137

Übersicht 137

1. Die metaphysischen Grundfragen . . . 138

Die Factoren des Werdens — 142. Der Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit — 151. Die Bewegung — 156.

2. Deduction der Lehre von der Ewigkeit der Welt 157

Ableitung derselben aus den Bestimmungen 1) über das Verhältniss von δύναμις und ἐνέργεια — 158, 2) über das Wesen der Bewegung — 161, 3) über die causa finalis — 170, 4) über das Verhältniss der Begriffe des γενητόν und φθαρτόν sowie des ἀγένητον und ἄφθαρτον — 181.]

Schluss. Die Bedeutung dieser Lehre für das Ganze der aristotelischen Weltanschauung 185

IV. Der Zusammenhang der aristotelischen und stoischen Naturphilosophie. 190

Einleitung. Der angebliche Synkretismus der stoischen Naturphilosophie 190

1. Die Principien 193

Verhältniss des theoretischen Grundgedankens der Stoa zu dem entsprechenden aristotelischen Principe — 193. Aristoteles Lehre von der Beseelung der Welt — 195 abgeleitet aus den Bestimmungen 1) über den Begriff der spontanen Bewegung — 197, 2) über das lebende Wesen (ζῷον) in seinem Verhältnisse zur Selbstbewegung — 208, 3) über das Universum als lebendes Wesen — 221. Die Ansätze zu einer Lehre

Seite

von der Immanenz des Göttlichen bei Aristoteles — 239. Wirksamkeit der Physis neben dem göttlichen Geiste — 244. Fortbildung nach der Seite der Immanenz bei Theophrast und Strato — 248.

2. Die einzelnen Lehren 251

Der Zusammenhang zwischen der aristotelischen urd stoischen Physik nachgewiesen an den stoischen Lehren vom λόγος σπερματικός — 252, vom Ursprunge des Übels — 255, von der εἱμαρμένη — 256, vom ἡγεμονικόν — 257. Die Beweise der Stoiker für die Ewigkeit der Bewegung — 259 und das Dasein Gottes — 262. Ihre Lehren über die Menschen- und Gestirnseelen — 264, über die Körperlichkeit alles Seienden — 269. Der Übergang zu dieser Lehre durch die peripatetische Speculation bei Eudemos — 272, Theophrast — 273, Aristoxenos, Dicäarch — 274, und Strato — 276. Die Lehre vom Feuer bei Aristoteles und der Stoa — 277, die ἐκπύρωσις — 284. Die Schrift περὶ πνεύματος — 286.

Schluss. Verhältniss der stoischen Physik zum Heraklitismus nnd Aristotelismus . 287

Druckfehler.

S. 12, 12 streiche „2“. — S. 13, 24 setze „2.“ vor „Wenn“. — S. 88, 25 lies: Gattung des Unbegrenzten. — S. 106, 5 l. alles auf. — S. 116, 26 l. gehe. — S. 119, 24 l. des *μέτριον*, — S. 176, 1 l. 4 st. 3. — S. 199, 2 l. müsste. — S. 200, 4 l. herbeizuholen. — S. 201, 20 l. werden. — S. 202, 14 l. zum Ganzen. — ebd. 18 l. sei st. sein. — S. 205, 14 u. 15 l. Principien. — S. 206, 3 l. unzähligemal. — S. 210, 13 l. diesem. — S. 221, 8 l. müsste. — S. 222, 3 l. begrifflich. — S. 224, 31 l. *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν*. — S. 232, 16 l. mit diesem selbst. — S. 242, 6 l. erschiene. — S. 245, 17 l. des ausserweltlichen. — S. 253, 1 l. Endwirkung. — S. 255, 18 l. des Sperma. — S. 270, 15 l. als *οὐσίαι*. — S. 288, 6 streiche „sich“.

I.

Ueber Sokrates Verhältniss zur Sophistik.

Seitdem die subjective Reflexion in ihrem Gegensatze zu der ehemaligen Hingabe des Denkens an das natürliche Object als der gemeinsame Boden erkannt wurde, auf welchen sich die Bedeutung der Sophistik so gut wie die des Sokrates gründet, ist das Gemeinsame und Verschiedene dieser beiden Richtungen des Denkens und Wollens theils in gelegentlichen Bemerkungen theils in eingehenden Untersuchungen mehr und mehr zur klaren Erkenntniss gekommen. Eine ausdrücklich auf die Scheidung des Gemeinsamen und Verschiedenen gerichtete Untersuchung dürfte nunmehr um so eher zur endgültigen Feststellung des entsprechenden Sachverhaltes beitragen, als sie auf allen Puncten der Vergleichung deutlich wahrnehmen lässt, wie die Sokratik und Sophistik, obwohl ihre Welt- und Lebensanschauungen ihrem eigentlichsten Wesen nach fast wie zwei verschiedene Welten auseinanderliegen, doch überall gemeinsame practische wie theoretische Anknüpfungs- und Ausgangspunkte haben. Die nachfolgenden Darstellungen behandeln das Verhältniss zwischen beiden wie es sich zeigt zuerst nach der Seite der theoretischen, sodann nach der Seite der practischen Philosophie und geben hierauf eine Ver-

gleichung des Einzelnen in Bezug auf Methode der Belehrung und äusseres Auftreten.

I.

Der Frage nach der richtigen Methode und der Möglichkeit des Wissens war die griechische Speculation schon vor Sokrates und der Sophistik im Ausgehen von der denkenden Betrachtung der Natur näher getreten, ja sie hatte sogar bei aller sonstigen Verschiedenheit der philosophischen Principien eine Art von Uebereinstimmung unter den verschiedenen Denkern herbeigeführt. Denn es ist bekannt, dass die älteren Philosophen (Heraklit so gut wie Parmenides, Demokrit so gut wie Empedokles und Anaxagoras) in Betreff der Beschaffenheit des Wissens von der sinnlichen Wahrnehmung und Empirie eine höhere speculative Erkenntniss unterschieden, welche im Gegensatze zu jener, die nur Scheinerkenntniss biete, das wahre Wesen des Seienden erfassen sollte. In Betreff der Möglichkeit des Wissens war ferner die Ansicht vorherrschend geworden, dass Gleiches durch Gleiches erkannt werde und es hatten desshalb die Früheren gemeinsam eine Gleichheit entweder des materialen Substrates oder der formalen Bedingtheit zwischen dem Erkennenden und Erkannten angenommen; jenes Empedokles, dieses Heraklit, die Eleaten und Pythagoräer.[1]) Indem man aber die Begreiflichkeit der Erfahrung als eines Objectiven suchte, blieb in ihrer ganzen Tragweite verborgen die

[1]) Vgl. M. Schneidewin, Ueber die Keime erkenntnisstheoretischer und ethischer Philosopheme bei den vorsokratischen Denkern, philos. Monatshefte 2. Bd. 1868—69, S. 259 f. 352 f.

Thatsache, dass zu jeder gesuchten Begreiflichkeit der Erfahrung ausser der objectiven Erscheinung auch das Subject gehöre, welches begreift, und selbst Heraklit, der zuerst auf die Bedeutsamkeit des Versuches einer Lehre von der Seele hingewiesen hatte[1]), wusste nur von einer solchen Methode des Erkennens, welche sich nach Massgabe des gegebenen objectiv Allgemeinen gestaltete. Die Folge davon war, dass diejenigen, welche zuerst auf den bis dahin verborgen gebliebenen subjectiven Factor der Erkenntniss aufmerksam wurden und anfingen, in dem Inhalte der Erkenntniss nicht ein objectiv Gegebenes, sondern ein vom Subject Erzeugtes zu sehen, zunächst sowohl die Methode als auch die Resultate des bisherigen Philosophirens in Frage stellten und nicht einmal dasjenige beachteten, was vor ihnen über das Wesen der Erkenntniss selbst geurtheilt worden war. Und dies mit Recht, denn die Resultate der Früheren entbehrten ohne Ausnahme der (im Kant'schen Sinne) transcendentalen Begründung. In dem Streben, die Mannigfaltigkeit der Erscheinung auf einheitliche Principien zurückzuführen, waren die verschiedenen Denker jeder zu bestimmten Ansichten gelangt, welche sämmtlich darin übereinkamen, dass sie dem Inhalte der sinnlichen Anschauung entweder nur zum Theil entsprachen oder durchaus entgegengesetzt waren. Weil sich nun bei jedem von ihnen jene höhere Erkenntniss, welche die Resultate der Wahrnehmungserkenntniss abänderte, mit einer gewissen Nothwendigkeit aus bestimmten festen Voraussetzungen zu ergeben schien, auch die Resultate des abstracten Denkens nicht dem Schwanken unterliegen, welches der Perception des Wahrgenommenen eigen ist, so

1) Diog. Laert. IX, 7.

hatten sie keinen Anstand genommen, jener unsinnlichen Erkenntniss der Sinnesanschauung gegenüber Recht zu geben und sie als die eigentliche, wahre Erkenntniss zu betrachten, neben welcher die Sinne das Trügerische lehrten. Woher es kam, dass die objectiv gegebene natürliche Erscheinung gleichsam aus sich selbst heraus zu einer tieferen (intelligiblen) Auffassung ihrer selbst nöthigte, darauf war die Speculation noch nicht eigentlich gerichtet gewesen und es war somit auch noch nicht zur Klarheit gekommen, dass jene intelligible Erkenntniss, welche über die Resultate der Wahrnehmung hinausging, eben die Selbständigkeit des subjectiven Erkenntnissfactors verbürgte, es war noch dahin gekommen, dass das Subject sich gleichsam selbst auf seinem subjectiven Thun ertappte. Jene andere Behauptung aber, dass die Möglichkeit des Erkennens auf einer Gleichheit oder Verwandtschaft des Erkennenden und Erkannten beruhe, setzte für dieses Verhältniss das Object als das Massgebende voraus, nach welchem das Subject in seiner eigenen Beschaffenheit sich mit Nothwendigkeit richte und konnte somit, obgleich sie eine ausdrückliche Gegenüberstellung von Subject und Object enthielt, ebensowenig zur Hervorhebung der Bedeutsamkeit des subjectiven Erkenntnissfactors beitragen.

Da nach alledem die Resultate der früheren Speculation in Betreff nicht nur der erkannten Objecte sondern auch der Art und Weise des Erkennens selbst vor der neu auftretenden Gewissheit von der prävalirenden Bedeutung des subjectiven Factors verschwinden mussten, und da ferner nicht zugleich mit der Beachtung dieses subjectiven Factors neue Grundlagen für eine berichtigte Erkenntniss der Aussendinge gegeben war, so trat als unmittelbare Folge der er-

wähnten Entdeckung ein skeptisches Verhalten ein, vor welchem fortan keine philosophische Grundansicht weder alten noch neuen Datums Stand zu halten drohte.

In dieser Skepsis liegt die zunächst hervortretende Gemeinsamkeit zwischen Sokrates und der Sophistik; mit derselben ist aber auch zugleich der scharfe Unterschied zwischen beiden gegeben. Für die Sophisten nämlich war die Skepsis das Ende und Ziel der Erkenntniss; sie blieb in derselben befangen, während sie für Sokrates echt philosophisch nur das Uebergangsstadium zu einer neuen Grundlegung der Speculation wurde.

Gründliche philosophische Kenntniss und ein in hervorragender Weise selbständiges philosophisches Denken kann den älteren und bedeutenderen Sophisten nicht abgesprochen werden; der Beweis dessen liegt, abgesehen von den überlieferte Zeugnissen, schon in der Thatsache, dass sie die Träger und Förderer des allgemeinen Verlangens nach vielseitiger Bildung waren, welches für das Zeitalter ihres Auftretens characteristisch ist. Die philosophische Art der Begründung und die erhebliche Bedeutung der protagoreischen Skepsis ist denn auch bereits genugsam anerkannt worden. Protagoras war der erste, welcher in Hervorhebung der Subjectivität aller Erkenntniss zum ersten Male gleichsam das Widerspiel der bisherigen objectiven Grundanschauung in streng philosophischer Formulirung aufstellte, indem er mit Bewusstsein es aussprach, dass wir nicht die Dinge erkennen, wie sie sind, sondern dass sie sind, wie wir sie erkennen. Was dieser Ansicht ihre zersetzende skeptische Schärfe gab, war der Umstand, dass in derselben von einer Allgemeinheit und Nothwendigkeit des (subjectiven)

Wissens völlig abgesehen, dass ein Grund für die Nothwendigkeit eines gleichen gemeinsamen Erkennens der Dinge und ihrer allgemeinen Verhältnisse ausdrücklich als nicht vorhanden betrachtet wurde und somit jede Meinung nicht weiter massgebend sein sollte, als für das Individuum; welches sie aussprach und für den Augenblick, in welchem es dieselbe gefasst hatte. Jede Behauptung sollte sich demnach den Zusatz: „wie es mir (individuell und momentan) erscheint" gefallen lassen; in diesem Sinne proclamirte Protagoras den Menschen als das Mass der Dinge. Jeder Unterschied zwischen Seiendem und Erscheinendem war hiernach ebensogut aufgehoben, wie der zwischen wahrer und falscher Auffassung des Objects, und real im eigentlichen Sinne war nur der momentane Eindruck, welchen die Aussenwelt auf das Individuum machte. Als allgemeine Wahrheit blieb höchstens die Einsicht übrig, dass alles zugleich wahr und zugleich falsch sei oder vielmehr, dass nichts als unbedingt wahr oder als unbedingt falsch aufgefasst werden könnte. Die unmittelbare Consequenz dieser sophistischen Ansicht (die uns unter andern in den platonischen Dialogen in verschiedenen Wendungen begegnet[1]), richtet sich nun allerdings zunächst gegen ihren Urheber selbst; denn wenn überhaupt keine Ansicht aufgestellt werden durfte, welche Anspruch auf Allgemeingültigkeit machte, so hätte auch Protagoras nicht nur nicht seine scharfsinnige und durchgeführte Theorie des Sensualismus[2] als Ἀλήθεια aufstellen, sondern nicht einmal diese eben erwähnte Ansicht von der allgemeinsten Beschaffenheit des menschlichen Erkennens selbst eben als eine mass-

1) Vgl. Plat. Men. 80 D. Euthyd. 275 D f. Crat. 386 D f.
2) Plat. Theaet. 151 ff.

gebende „Ansicht“ darbieten dürfen. Aber für die Vertreter der bisherigen Philosophie, deren Blick im Object gefangen blieb, war sie in der That unwiderleglich, und erst Plato erstritt ihr gegenüber dem objectiven Philosophiren wieder eine ausreichende Berechtigung durch den Nachweis, dass und wie in der menschlichen Seele die Fähigkeit liege, objectiv Allgemeines zu erkennen[1]).

Was Protagoras durch eine positive Theorie leistete, dasselbe vollzog Gorgias auf dem Wege einer negativen gegen die Resultate der früheren Philosophie gerichteten Kritik. Jeder von den Beweisen seiner bekannten Sätze über „die Natur oder das Nichtseiende“[2]) wies auf einen Grundmangel der bisherigen Methode des Philosophirens hin. Denn wenn er in dem Trilemma, welches erweisen sollte, dass überhaupt nichts sei, folgerte: „das Seiende ist nicht, denn wenn es wäre, so wäre es entweder ewig oder geworden oder beides zugleich; ewig aber kann es nicht sein, weil es als solches keinen Anfang hätte, also unendlich wäre, unendliches aber nirgends ist; geworden aber kann es auch nicht sein, denn es müsste entweder aus dem Seienden oder aus dem Nichtseienden geworden sein, also im ersteren Falle geworden sein bevor es war, im letzteren aber überhaupt nicht sein (weil eben das Nichtseiende nicht ist) u. s. f. — wenn er so argumentirte, so liegt der Werth solcher Dialektik hauptsächlich und vielleicht einzig darin, dass er der hergebrachten Weise des Philosophirens nachwies, sie habe bislang mit allgemeinen Begriffen (wie Sein, Nichtsein, Werden u. a.) operirt, ohne sich da-

1) Vgl. Plat. Thaet. 184 B ff.

2) Sext. Emp. adv. Math. VII, 65 ff. Arist. de Xenoph. 6.

rüber klar zu werden, ob nicht dieselben sich untereinander oder gar in sich selbst widersprächen. Wenn er zweitens die Unerkennbarkeit des (hypothetisch angenommenen) Seienden dadurch bewies, dass er zeigte, das Gedachte sei nicht Seiendes, weil sonst alles Gedachte Seiendes wäre, was doch wieder der Thatsache widerspräche, dass man auch Ungereimtes wenigstens denken könne, — so ergiebt dies bezüglich der Früheren die richtige Einsicht, dass dieselben die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Seienden ohne Rechtfertigung derselben angenommen, sich also bei ihren Theorien einer unbewiesenen Voraussetzung bedient hatten. Wenn er drittens, selbst die Erkennbarkeit des Seienden zugegeben, dann doch wenigstens die Möglichkeit der Mittheilung und Aussprache desselben leugnete und zum Beweise dessen darauf hinwies, dass unter dem Seienden das Sichtbare nur durch das Gesicht, das Hörbare durch das Gehör, das Tastbare nur durch den Tastsinn percipirt werde, die Rede aber etwas ganz anderes sei als jenes Wahrnehmbare und in ihr von der Qualität desselben nichts liege u. s. w., — so hatte er dabei wenigstens in soweit Recht, als seine Schlussfolgerung auf die Nothwendigkeit hinwies, dass, ehe man erkennen und Erkenntniss mittheilen wolle, zuvor die logische und psychologische Möglichkeit des Wissens und Erkennens und die darin liegenden Schwierigkeiten gehörig hätten in Betracht gezogen werden müssen.

Freilich war nun Gorgias wie die Sophistik überhaupt weit entfernt, die aufgedeckten Mängel des früheren Philosophirens durch eigene neue Denkbestimmungen aufzuheben, und dies war der Punkt, in welchem sich Sokrates principiell zunächst von ihr unterschied, wenngleich er in Bezug auf das Denken

der Früheren mit den Resultaten ihrer zersetzenden Folgerungen übereinstimmte.

Es ist bekanntlich ein Unterschied von weittragender Bedeutung, ob man die Widersprüche in denjenigen Begriffen, welche mit der erkennenden Beobachtung der Erscheinungen dem Bewusstsein gegeben sind, als Ende oder als Anfang der speculativen Erkenntniss behandelt.

Die Sophisten nahmen dieselben, wie sie sich als mit Widersprüchen behaftet zeigten, als letzte Instanzen auf, über welche hinaus das Erkennen über das empirisch Gegebene nicht fortschreiten könne und erblickten in den nachgewiesenen Widersprüchen der allgemeinen Begriffe ein untrügliches Zeichen der Unmöglichkeit widerspruchsfreier Erkenntniss. Dadurch machten sie sich, wenn sie auch den subjectiven Standpunct der Reflexion von vorn herein hatten zu seinem Rechte kommen lassen, doch hinterdrein unfähig, die Tragweite der Frage nach der Erkenntnissfähigkeit des Subjects zu ermessen. Einzig bestrebt, die objectiven Resultate der alten Speculation aufzulösen, kamen sie nicht dazu, zu fragen, unter welchen Bedingungen für das Subject widerspruchsfreie philosophische Erkenntniss zu erwerben sein möchte, noch dazu, zu bemerken, dass man, um die Erfahrung, im Unterschiede von der sinnlichen Perception, wirklich *denkbar* zu machen, von dem scheinbaren Erkennen und Begreifen des Gegebenen durch gewisse allgemeine Begriffe zu einem Denken über diese Begriffe fortgehen müsse. Darum war ihnen die Hervorkehrung des subjectiven Factors der Erkenntniss, gleichbedeutend mit dem absoluten Zweifel an aller Objectivität, und der Satz, *dass man nichts wisse*, für sie das Ende der Philosophie.

Auch diesen Satz hatte Sokrates mit der Sophistik gemein, aber nicht als Ende sondern als neue Grundlegung der Philosophie. Wenn wir seinem Dringen auf Selbsterkenntniss nicht lediglich practische Bedeutung zuschreiben, sondern demselben auch einen Einfluss auf sein theoretisches Denken einräumen[1], so werden wir annehmen müssen, dass ihm Erwägungen, wie sie ihn Plato im Theätet über die Fähigkeit des Subjects, aus den einzelnen Wahrnehmungen das Allgemeine zu abstrahiren, anstellen lässt[2], ebenfalls nicht fern gelegen haben und dass er sich ferner in dem Bewusstsein des Nichtwissens das Vorhandensein einer Allgemeinheit des menschlichen Bewusstseins hat zugeben lassen. Jedenfalls sieht man schon aus den xenophontischen Berichten soviel, dass ihm der Unterschied zwischen dem aus unmittelbarer Erfahrung resultirenden Wissen und demjenigen, welches nicht die unmittelbare Erfahrung selbst, sondern die aus derselben gebildeten Begriffe zum Gegenstand hat, von vornherein feststand, d. h. dass der Unterschied zwischen empirischen Erkennen und begrifflichen Denken, der für ihn eine bestimmte Klarheit und Bedeutung gewonnen hatte, für ihn diejenige Thatsache war, auf welche sich seine Ueberzeugung von der

1) Auch hierfür dürfte gelten, was Schleiermacher (üb. d. Werth des Sokrates als Philosophen, sämmtliche W. 1838, III, 2. S. 302) über den Gegensatz des S. gegen die Sophistik sagt: „Auch von rein theoretischer Seite angesehen, wäre es ein leerer Gedanke, diesen Gegensatz als Keim einer neuen Philosophie darzustellen, wenn Sokrates nur Meinungen bekämpft, welche die Ausartungen früherer Philosopheme waren, ohne andere Resultate dagegen aufgestellt zu haben, was ihm doch niemand zuschreibt.

2) Plat. Theaet. 184 B f.

Möglichkeit und Nothwendigkeit der Philosophie gründet. Den Sophisten lag im Grunde wenig daran, sich methodisch darüber zu orientiren, was es mit den allgemeinen Verhältnissen der Begriffe auf sich habe. Es genügte ihnen, wenn die Begriffe, wie sie empirisch gegeben waren, in sich selbst Widersprüche aufzeigten, und sich auf Grund der letzteren zur gegenseitigen Aufhebung gegen einander stellen liessen. Sokrates dagegen ging mit bewusster Absicht auf die Gewinnung eines Wissens über die allgemeinen Begriffe aus und verlangte zu dessen Gunsten sogar eine Abwendung der Speculation von der Naturphilosophie[1]; er wusste, dass die aus der Empirie gewonnenen Begriffe der Berichtigung durch Denken fähig seien, und dass diese Fähigkeit des denkenden Subjects als eine allgemeine Thatsache des Bewusstseins vorhanden wäre, das war für ihn eine, wenn auch vielleicht nicht deducirte Ansicht, so doch jedenfalls feststehende Voraussetzung. Die Thatsache des Vorhandenseins allgemeiner Begriffe im Bewusstsein war nun allerdings noch kein Beweis dafür, dass mittelst dieser Begriffe sich etwas erkennen oder wissen lasse, weil eben die als Formen der empirischen Erkenntniss gegebenen Begriffe selbst erst auf ihre Denkbarkeit im eigentlichen Sinne, d. h. auf ihre Widerspruchslosigkeit geprüft werden mussten, und in diesem Sinne war es auch für Sokrates eine Gewissheit, dass man (von vorn herein) nichts wisse; allein er behauptete damit nicht, dass man absolut nichts endgiltiges Allgemeines wissen könne, sondern warnte nur davor, sich ein Wissen aus Begriffen einzubilden, ehe man erforscht habe, ob die Begriffe, mittelst deren eine allgemeine Erkenntniss ausgesprochen

1) Xen. Mem. I, 1, 11 f. Plat. Phaed. 96 f.

wird, klar gedacht und richrig gebildet seien. Sonach war die Unentbehrlichkeit der allgemeinen Begriffe für Sokrates der Ausgangspunct des Wissens, und für diese Thatsache der Unvermeidlichkeit des begrifflichen Denkens lieferte ja die Sophistik, ihr selbst unbewusst, den Beweis. Denn gerade da, wo sie die frühere Speculation auflöste, musste sie selbst in Begriffen über Begriffe denken und war, indem sie über die Begriffe zu herrschen und mit ihnen zu spielen meinte, in der That ihrerseits von den Begriffen beherrscht gewesen.

Die Widersprüche der mechanischen Naturerklärung der Früheren waren sowohl für Sokrates als für die Sophistik, ein Gegenstand der Kritik geworden[1]), und ihr gegenüber war die bisherige unbewusst durchgeführte Forderung, dass die Begriffe sich nach den Dingen zu richten hätten, von beiden Theilen mit Bewusstsein aufgehoben und das Gegentheil an ihre Stelle gesetzt werden, die Forderung nämlich, dass die Erkenntniss der Wahrheit der Dinge als von den Begriffen normirt angesehen werden müsste. Erwägungen, wie sie Plato u. a. im Phädon[2]) gegen die Unzulänglichkeit der mechanischen Erklärungsweise der Erscheinungen aufstellt, mögen in annähernder Weise auch für Sokrates wie für die Sophisten gleichmässig üblich gewesen sein. Zum Erweise solcher Unzulänglichkeit dient dort u. a. der Begriff der Zweiheit. Werden die Verhältnisse der Aussenwelt diesem unterstellt und dabei rein mechanisch aufgefasst, so ergiebt sich die Beobachtung, dass die Zweiheit bald als das Resultat einer Hinzufügung, bald als das einer Spaltung des Einen erscheint; die Frage

1) Xen. Mem. IV, 7, 6.
2) p. 96 D f. vgl. ebd. 100 E f.

aber, wie es möglich sei, dass das entgegengesstzte (mechanische) Verfahren dasselbe Resultat erzeuge, hat sich die erwähnte Natur-Erklärung gar nicht vorgelegt. Dasselbe ist der Fall bei anderen Grössenverhältnissen: sechs Würfel mit vier verglichen sind mehr, mit zwölf verglichen aber weniger. Dieses Verhältniss wird einer Erklärung bedürftig für diejenigen, welche für das Grösserwerden keinen andern Grund kennen, als den Zuwachs (*αὐξηθέν*)[1], denn die Frage, wie es möglich sei, dass dasselbe zugleich als ein Grösseres und ein Kleineres erscheine findet in der mechanischen Erklärungsweise der Früheren keine Antwort. Für Plato waren diese Erwägungen wesentlich Hindeutungen auf die Nothwendigkeit derjenigen Auffassungsweise der Causalität, welche mit seiner Ideenlehre nothwendig gegeben war; ähnliche aber stellten schon Sokrates und die Sophisten an. Während indess letztere sie nur als Hülfsmittel ihrer Skepsis betrachteten, wurden sie für Sokrates und noch mehr für seinen grossen Schüler ein Ausgangspunct der Forschung nach der Bedeutung der allgemeinen Begriffe sowie der Erkenntniss des Bedürfnisses ihrer richtigen Bildung und Bestimmung.

2. Wenn für Sokrates nicht mehr das äussere Object, sondern das dem Selbstbewusstsein unmittelbar gegebene begriffliche Denken der Ausgangspunct aller Erkenntniss war, so hatte für ihn selbst der bekannte Satz des Protagoras vom Menschen als dem Masse aller Dinge seine Berechtigung, sofern nämlich Sokrates anerkannte, dass der Mensch das Princip einer widerspruchsfreien Erkenntniss der Aussendinge in sich selbst habe. Insofern dagegen jener Satz in seiner eigent-

1] Plat. Theaet. 154 C. vgl. Phaed. 100 E.

lichen Bedeutung die Erkenntniss von der Empfindung abhängig machte, stand er schon viel zu tief unter dem Standpuncte, welchen Sokrates mit der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des allgemeinen begrifflichen Denkens gewonnen hatte. Ausserdem, wenn ihm der Sophist auch alle Möglichkeit einer begrifflichen Erkenntniss des natürlichen Geschehens abgestritten hätte, so waren für Sokrates doch unter den Objecten des begrifflichen Denkens zu bestimmt bereits die ethischen Begriffe als eine abgesonderte Klasse hervorgetreten, welche geeignet war, aus sich ein feststehendes Wissen zu ergeben. In keinem Falle konnte er also die Relativität der Erkenntniss in dem Umfange, wie sie der protagoreische Satz ausspricht, zugeben. Vielmehr erhielt dieser bei Sokrates erst seine eigentliche Vertiefung und zugleich seine Widerlegung in der Bedeutung, welche der Forderung des Selbsterkennens beigelegt wird. Das γνῶθι σεαυτόν machte statt des individuellen Empfindens das gemeinsame Selbstbewusstsein zum Subject des Erkennens und beruhte auf der Ueberzeugung von dem Dasein eines über der Empfindung und sinnlichen Erfahrung stehenden Erkenntniss-Gebietes, auf dessen Erforschung sonach der nach der Möglichkeit des Wissens Fragende hingewiesen wurde. So stehen der protagoreische Satz und die sokratische Forderung der Selbsterkenntniss beide als subjective Principien im Gegensatz gegen die frühere Weise des Philosophirens, aber die verschiedene Art der Subjectivität, durch welche sie sich unterscheiden, ist noch grösser als der Gegensatz der protagoreischen Subjectivität gegen die Objectivität der Früheren. Denn der Satz des Protagoras verneint das objective Erkennen überhaupt seiner ganzen Möglichkeit nach, der des Sokrates verneint nur die Art des objectiven Erkennens, welche die

früheren Philosophen geübt hatten und auch diese verneint er nur zu dem Zwecke, um eine andere Art objectiven Erkennens dafür zu statuiren, nämlich das Erkennen eines in abstracten Begriffen und auf ethischem Gebiete gegebenen Inhalts.

3. Indem Sokrates so gut wie die Sophisten sich die Unterscheidung von Erkenntnissform und Erkenntnissinhalt zum Bewusstsein brachte und Gewicht darauf legte, dass wir zu dem objectiv gegebenen Erkenntnissstoffe unsere subjective Auffassungsweise desselben hinzubringen, hielten die Letzteren es für unerweislich, dass die Einzelsubjecte eine gemeinsame Form an den Inhalt gegebener Begriffe heranbrächten[1]) und behaupteten somit, die Summe der Erkenntniss sei in dem Satze abgeschlossen, dass die Dinge jedem so sind, wie sie ihm erscheinen und über die momentane Wahrheit der Empfindung nicht hinausgegangen werden dürfe[2]). Für Sokrates dagegen lag die vermisste Gemeinsamkeit der Erkenntnissform in der Thatsache der Begriffsbildung. Letztere gab ihm den Beweis für die Möglichkeit der Philosophie, deren Aufgabe nun eben im richtigen Bilden und Bestimmen der Begriffe, zunächst der ethischen, in der mit Bewusstsein geübten

1) Es erhellt dies besonders aus dem Beweise des dritten gorgianischen Satzes.

2) Damit wurde nicht eigentlich eine neue Erkenntniss behauptet, sondern (worin überhaupt zum grössten Theile das Wesen der Sophistik liegt) die gemeine Weltansicht mit Bewusstsein zur Theorie erhoben und in einer Weise zugespitzt, dass sie sich über sich selbst hinaus erweiterte. Denn diese Weltansicht hat einerseits keine Veranlassung, die in jedem Augenblicke gegebene Empfindung einer Prüfung auf ihre relative oder absolute Wahrheit zu unterwerfen, supponirt aber andrerseits für verschiedene Subjecte eine gemeinsame Art des Appercipirens bestimmter Gruppen von Erscheinungen.

Definition und Induction bestand. Wenn daher Sokrates auch in Gemeinschaft mit den Sophisten die Resultatlosigkeit der früheren Philosophie behauptet, weil die Letztere lediglich aus dem scheinbar objectiven Inhalte der Vorstellung ohne Reflexion auf die subjective Formirung desselben die Wahrheit hatte finden wollen, so hielt er doch aus dem angegebenen Grunde im Gegensatze zu ihnen den Glauben an die Möglichkeit des Wissens fest.

In Folge dieser Zuversicht war nun das scheinbar skeptische Verfahren welches ihm mit der Sophistik gemeinsam zu sein schien, für ihn eben nur ein Mittel zu jenem höheren Zwecke. Seine Skepsis bezog sich wie bei der Sophistik auf alles was ihm mit dem Anspruche Erkenntniss zu sein gegenüber trat und reichte daher soweit, wie das Gebiet der sinnlichen und begrifflichen Erfahrung überhaupt [1]). Ihr Zweck aber war Erkenntniss in logisch präcisirten Begriffen [2]) und ihr Wesen als Skepsis lag lediglich darin, dass jede vorgebliche Erkenntniss suspendirt wurde bis zur Entscheidung der Untersuchung, inwieweit sie der Forderung, auf denkbaren Begriffen zu beruhen, entspreche [3]). In Folge dieses absoluten Fernhaltens von jeder Voreingenommenheit für einen bestimmten Inhalt der Erkenntniss, ehe derselbe bei der Prüfung als richtig befunden worden war, trat bei Sokrates so gut wie bei den Sophisten äusserlich ein zersetzendes Moment der Beweisführung hervor, jedoch durchaus verschieden in Ursprung und Zweck. Während nämlich bei ihm

1) In dieser Beziehung konnten also nicht mit Unrecht Arcesilas und die neuere Akademie für ihren erneuerten Skepticismus sich auf den Vorgang des Sokrates berufen. Cic. Acad. post. I. 12, 44. N. D. I, 5. 11.

2) Xen. Mem. I, 2, 35f.

3) Vgl. Plato Crit. 46 B: *ὡς ἐγὼ οὐ μόνον κτλ.*

der Kanon der Angemessenheit an den Begriff, vor welchem jede in unbestimmte Begriffe gefasste Erkenntniss sich zu rechtfertigen oder zu weichen hat, nur den Schein der absoluten Skepsis hervorbringt, muss bei diesendie scheinbare Unangemessenheit zwischen Form und Inhalt der Erkenntniss zur Bestreitung der Möglichkeit allgemeinen Wissens dienen. Während Sokrates die Skepsis als Mittel zur Begründung wahrer Erkenntniss gebrauchte, missbrauchten die Sophisten die Erkenntniss als Gegenstand der Uebung der Skepsis ohne irgend einen tiefer liegenden Endzweck.

4. Es ist darüber gestritten worden, ob die (zweite oder) eigentliche Glanz-Periode der griechischen Philosophie mit der Sophistik eröffnet oder die vorhergehende mit ihr abgeschlossen werden müsse. Nach unsrer Auffassung kann trotz der Thatsache, dass das Princip der Subjectivität bei den Sophisten zuerst durchgreifende Geltung bekam, die neue Epoche der Speculation, welche mit dem Abschluss der älteren Naturphilosophie allmälig eintrat, nicht mit den Sophisten begonnen werden. Letztere bezeichnet uns vielmehr die Auflösung und das Ende des althergebrachten Philosophirens und würde, wenn sie nicht einen Sokrates sich gegenüber gehabt hätte, das Ende der Philosophie überhaupt bezeichnen. Die Auflösung der Sätze der früheren Denker geschah ihrerseits, wie neuerdings richtig bemerkt worden ist[1]), „keineswegs durch das gefundene Kriterium der Unterscheidung des Denkens von der sinnlichen Wahrnehmung. Da dieser Fund von den Sophisten vielmehr nicht gemacht wurde und insofern die denkende Betrachtung, um

1) S. Alberti, Sokrates, S. 89 f.

ihn zu machen, allerdings auf des Menschen gesammte vernünftige Anlage ihre Aufmerksamkeit zu richten und dadurch der wahren Subjectivität inne zu werden hatte, können die in der Sophistik heraus tretenden philosophischen Gesichtspunkte nicht in diesem Sinne aus der Subjectivität abgeleitet werden. Genauer wäre diese Subjectivität als eine sensualistische zu bezeichnen." Ferner war die Sophistik auch in ihren höchsten und reinsten Ausgestaltungen nicht auf das Erkennen um des Erkennens willen (im philosophischen Sinne) gerichtet, sondern betrachtete das philosophische Denken lediglich als eine gute Vorschule zur Rhetorik, die nicht zu weit ausgedehnt werden dürfe. Wenn im platonischen Gorgias Kallikles sich über den Werth des Philosophirens etwa dahin äussert, dasselbe sei lediglich für junge Leute erspriesslich, für ältere ernsthafte Männer aber geradezu kindisch, so braucht diese Ansicht nicht etwa erst der jüngern und schlechtern Sophistengeneration zur Last gelegt zu werden; sie liegt als unmittelbare Consequenz schon in den practischen Anschauungen eines Protagoras und Prodikos. Das Bedürfniss eines Wissens zur Erreichung practischer und politischer Zwecke hatte die Sophistik hervorgerufen und in derselben lag somit von Haus aus ein Streben nach Erkenntniss lediglich um ihrer practischen Anwendung willen, ein Streben, das, so achtungswerth es an sich sein mag, doch wenigstens kein Vehikel zur Förderung der theoretischen Philosophie abgeben konnte. Selbst wo die Sophistik wirklich philosophische Consequenzen zu ziehen scheint, nämlich in der Auflösung der physikalischen und hyperphysikalischen Theorien der Naturphilosophie, unterschied sie sich von dem Treiben des gemeinen menschlichen Verstandes nur durch die strengere logische

Form ihres Räsonnements. Denn es ist zu allen Zeiten (auch vor dem Auftreten der Sophistik) so gewesen, dass der gewöhnliche (unphilosophische) Verstand sich gegen alle Ergebnisse der Philosophie ablehnend verhielt, welche er nicht unmittelbar zu begreifen vermochte, ein Verfahren, zu dem sich noch heute jeder philosophisch Interessirte, dem daran liegt, leicht Beispiele aus seiner mittelbaren und unmittelbaren Umgebung verschaffen kann. Nur dass die Sophistik dieses an sich unphilosophische Herabsehen des „gesunden Menschenverstandes" auf die Speculation der Früheren mit Bewusstsein zu einer Art von Theorie erhob und mit Beweisen versah, gab ihren Resultaten in dieser Beziehung einen Schein von Neuheit. Keineswegs aber lag darin eine Nöthigung, über die klargelegte Basis des gemeinen Verstandes hinaus zu gehen, so wenig wie in der Thatsache, dass die späteren Sophisten diesem Verstande noch die Kunst beibrachten, sich selbst ad absurdum zu führen. Dagegen enthielt die Subjectivität bei Sokrates die Tendenz, ein unbestreitbares Princip der Erkenntniss zu finden. Im Hinblick auf die Idee des Wissens und die damit zusammenhängende Methode ging, wie Schleiermacher[1]) sagt, sein Wunsch dahin, dass, ehe man in die Weite ging, dieser Grund erst recht fest werden möchte. „Bis dahin aber, war sein Rath, möge man neue Massen von Meinungen nicht zusammenhäufen." Schon aus der nüchternen xenophontischen Darstellung[2]) lässt sich eine derartige Bedeutsamkeit seiner Lehre herauslesen. Wenn er dort aus dem Widerstreite von Meinungen und Principien, welchen die alte Philosophie

1) a. a. O. S. 306.
2) Xen. Mem. I, 1, 12 f.

zu Tage gebracht hatte, den Schluss zieht, dass man, statt die „göttlichen" Dinge zu ergründen, sich lieber mit den „menschlichen" (d. h. ethischen) hätte ernstlicher befassen sollen, so braucht man in die xenophontische Diction fast nur etwas mehr philosophische Terminologie hinein zu legen, um zu sehen, dass Sokrates, der ein Princip des Wissens suchte, in den älteren Systemen nur Versuche zu einer derartigen Begründung der Philosophie sah, denen die Frage nach der Bürgschaft dafür, ob man überhaupt etwas wissen könne, noch fern gelegen habe[1]) sowie, dass ihm der Blick auf das Selbstbewusstsein viel mehr Anhaltspunkte zu einem übereinstimmenden Wissen zu geben schien, als die Naturphilosophie, die nur eine Menge widerstreitender Ansichten hervorbrachte.[2]) Wenn Xenophon ferner berichtet, er habe sich gern immer über die „menschlichen Dinge" unterhalten, forschend, was fromm oder gottlos, gerecht oder ungerecht u. dgl. bedeute[3]), so erkennen wir daraus, dass das ethische Interesse für sein Philosophiren eine wesentliche Triebfeder war. Sokrates suchte mit Bewusstsein ein Wissen, welches alle unmittelbar anging und alle heranzubilden geeignet wäre zum philosophischen Denken. Wie die Sophistik, so verlangt auch er, dass das Wissen practisch werde, aber das practische Handeln sollte sich nicht ausschliesslich auf ein empirisch aufgerafftes, sondern auf ein philosophisches, begriffliches Wissen stützen. Ein solches schien ihm die Hingabe des Gedankens an die Physis nicht zu gewähren; ein widerspruchloses Wissen nach dieser Seite hatten, wie

1) Es liegt hier die Verwandtschaft des sokratischen Standpunktes mit Kants Vernunftkritik zu Tage.

2) *οὐ ταὐτὰ δοξάζειν ἀλλήλοις*, Xen. a. a. O. 13.

3) ebd. 16.

er bei Xenophon es ausdrückt, „die Götter sich selbst vorbehalten“[1]). Aus diesem Grunde beschränkte sich sein ganzes Philosophiren der Hauptsache nach auf die Forderung, dass der Mensch zum Zwecke eines guten und richtigen Handelns ein Wissen zu suchen habe, welches dieses Handeln ermöglicht; nur muss man dies nicht einseitig in dem Sinne auffassen, dass ihm dabei das Erkennen lediglich Mittel zum Zweck (nämlich zum richtigen Handeln) gewesen sei. Hatte doch, wie eben gezeigt, seine Hinwendung von der Physik zur Ethik den Zweck, ein festes Wissen zu gewinnen. Man ~~Man~~ kann hiernach von den beiden Hauptpunkten des sokratischen Philosophirens, dem Princip des Wissens und der Begründung der Ethik, nicht eigentlich behaupten, dass einer von ihnen für den andern Mittel zum Zweck gewesen sei; vielmehr ist anzuerkennen, dass beide sich gegenseitig trugen und förderten; es lässt sich diese Auffassung des Verhältnisses schon aus der xenophontischen Darstellung herauslesen, wenngleich in derselben der Schwerpunkt auf dem Interesse an populärer Ethik zu liegen scheint.[2])

5. Wie die allgemeinsten Gesichtspunkte über das Wesen der Erkenntniss, so unterscheiden sich bei Sokrates und den Sophisten auch die Ansichten über den Zweck des Wissens und die Art seiner methodischen Mittheilung.

---

1) ebd. 7.

2) Vgl. Xen. Mem. IV, 5, 12: *ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα. δεῖν οὖν πειρᾶσθαι ὅτι μάλιστα πρὸς τοῦτο ἑαυτὸν ἕτοιμον παρασκευάζειν καὶ τούτου μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι; ἐκ τούτου γὰρ γίγνεσθαι ἀρίστους τε καὶ ἡγεμονικωτάτους καὶ διαλεκτικωτάτους.* ebd. I, 1, 16. IV, 6, 1. Dazu [von Plato abgesehen] Ar. Met. I, 6, 987 b 1 f. XIII. 19, 1086 b 2 f.

Dass der sophistische Satz, man könne nichts wissen, lediglich eine gegen die frühere Speculation gerichtete polemische und keine in philosophischer Hinsicht irgend wichtige grundlegende Bedeutung hatte, sieht man schon daraus, dass seine Urheber trotz desselben als Lehrer eines ziemlich ausgebreiteten Wissens öffentlich aufzutreten unternahmen. Es wäre dieses, wie schon Plato gelegentlich richtig hervorhebt,[1]) ein seltsamer Widerspruch mit jenem Grundsatze gewesen, wenn derselbe eben eine andere als eine ganz bestimmte antispeculative und negative Bedeutung gehabt hätte. Vielmehr richtet sich derselbe gegen die dem practischen Leben entfremdende Forderung strenger philosophischer Wissenschaft, an deren Stelle eine auf die Interessen des practischen und politischen Lebens gerichtete Polymathie treten sollte, wie sie der Gegenstand sophistischer Bildung war. Ein Erkennen, welches seinen Zweck rein in sich selbst hatte, gab es für die Sophistik nicht; das philosophische Streben war ihr nun ein Durchgangspunkt für eine schärfere Ausbildung des Verstandes und ein rein theoretisches Resultat sollte nach ihrer Ansicht höchstens Anspruch auf Wahrscheinlichkeit, nicht auf Wahrheit haben.[2]) Darum sollte die philosophische Durchbildung „nicht über das Nothwendige“[3]) hinausgehen.

Obgleich mehr oder weniger reichhaltig, war doch das sophistische Wissen kein wissenschaftliches Gan-

---

1) vgl. Plat. Euthyd. 287A: *εἰ γὰρ μὴ ἁμαρτάνομεν μήτε πράττοντες μήτε λέγοντες μήτε διανοούμενοι — τίνος διδάσκαλοι ἦτε;*

2) Vgl. Plat. Phaedr. 267 A: *Τισίαν δὲ Γοργίαν τε ἐάσομεν εὖδειν, οἳ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον.*

3) *μὴ πέρα τοῦ δέοντος* Plat. Gorg. 487 C.

zes; es zerfiel in Einzelheiten ohne eigentlichen Mittelpunkt. Einen Werth in wissenschaftlicher Beziehung konnte es höchstens für denjenigen erhalten, welcher, schon vertraut mit der sokratischen wissenschaftlichen Methode, es als Material für die Induction zur wissenschaftlichen Erörterung brauchte.[1]) Dass die Sophisten sich oft nicht einmal in die einfachsten Folgerungen einer philosophischen Betrachtungsweise finden konnten, hat Plato wiederholt darzustellen unternommen, am eingehendsten in Betreff desjenigen Sophisten, welcher sich am meisten auf dte Vielseitigkeit seines Wissens einbildete.[2])

Was für den gewöhnlichen Athener ganz besonders Sokrates mit den Sophisten auf eine Linie stellen mochte, war diejenige methodische Gemeinsamkeit beider, nach welcher sie planmässig darauf ausgingen, ihren Mitunterrednern Widersprüche des gewöhnlichen Denkens nachzuweisen. Dass der Zweck dieses gemeinsamen Verfahrens bei beiden ein ganz verschiedener war, konnte sich dem unphilosophischen Verstande nicht von vorn herein zeigen. Wenn Sokrates die ohne dialectische Prüfung aus der Empirie aufgenommenen Begriffe in ihrer Unhaltbarkeit hinzustellen suchte, so geschah es, weil er überall das Streben nach Ordnung und Klarheit zu erwecken und dadurch die erste Bedingung für Erwerbung eines unanfechtbaren Wissens herbeizuführen bedacht war. Der Sophist dagegen suchte durch dasselbe Verfahren die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit eines speculativ begründeten Wissens überhaupt zu erzielen, ein Resultat, nach welchem folgerichtig die principlose em-

1) Vgl. die Einleitung des platonischen Protagoras Cp. 5. 6.
2) Plato im grösseren Hippias. Vgl. auch Gorg. 463 B. C.

pirische Vielwisserei als letztes Ziel der Intelligenz hingestellt wurde. Jener suchte durch sein Verfahren genau fixirte Begriffsbestimmungen zu erzeugen, diese strebten danach, solche vielmehr, wo sie etwa schon vorhanden zu sein schienen, als unhaltbar nachzuweisen. Auf diese Weise wurden die Sophisten im eigentlichen Sinne zu Elenktikern; sie treiben das Widerlegen eben um des Widerlegens, nicht um des Wissens willen. Darum ist es für Plato[1]) mit Recht zweifelhaft, ob dem Sophisten um dieser Fertigkeit willen „die Ehre gebühre, Widersprüche im gewöhnlichen Denken aufzuzeigen und dadurch in den Verstand Ordnung und Klarheit zu bringen.“[2])

Wo es galt, wirkliche Belehrung zu gewinnen, ging Sokrates von der begrifflichen Zergliederung allgemeiner Verhältnisse aus; ganz im Gegentheil gingen die Sophisten im gleichen Falle eben von derselben ab und fassten entweder das Ganze dem äusseren Anschein nach oder (nicht weniger empirisch) unvermittelt nebeneinander stehende Einzelheiten ins Auge, zufrieden, wenn wenigstens deren Menge deren Schein einer wirklichen Bereicherung des Wissens darbot. In dem mehr auf Abstractionen ausgehenden Verfahren des Sokrates sahen wenigstens die unbedeutenden Sophisten nur unnütze Subtilitäten, *κνίσματα καὶ περιτμήματα τῶν λόγων*, *σμικρολογίας*, *λήρους καὶ φλυαρίας*, wie Hippias sich bei Plato[3]) ausdrückt.

1) Soph. 231 D.

2) S. Schanz, Beiträge zur vorsokratischen Philosophie aus Plato, S. 14.

3) Hipp. maj. 304. Der sokratischen Methode stellt der Sophist daselbst seine Anleitung gegenüber, Reden auszuarbeiten, die vor Gericht des Erfolges sicher sind. „Ihr behauptet,“ sagt Sokrates ebendaselbst, „dass ich mich mit eitlen, geringfügigen und werthlosen Dingen abgebe.

„Das Ganze der Dinge fasst ihr nicht in's Auge, — sondern klopft nur so daran herum, indem ihr den Begriff herausgreift und dann den Gegenstand einzeln in euern Reden zerlegt"; dies macht derselbe dem Sokrates zum Vorwurf.[1])

Dass Sokrates dem sophistischen Wissensdünkel oft genug seine (von Plato unvergleichlich dargestellte) Ironie gegenüber stellte, lässt sich aus den platonischen Dialogen hinlänglich entnehmen. Er erschien dabei von vorn herein als ein völlig Unwissender und Ungebildeter, dessen einfacher Frageweise gegenüber am Ende doch alle sophistische Vielwisserei ihre Schwäche im begrifflichen Denken offenbaren musste. Gelegentlich wusste er ihnen auch nachzuweisen, dass wegen dieses Mangels nicht einmal ihre viel gerühmten vielseitigen Kenntnisse rein practischen Anforderungen ordentlich igenügen könnten, weil sie nur zu oft es unterliessen durch genaue Erörterung des jedesmal in Frage kommenden Allgemeinbegriffs Umfang und Gliederung der Sache, worauf es ankam, in ausreichender Weise festzustellen. So kritisirt er bei Xenophon[2]) die Vorträge des Dionysidorus über die Feldherrnkunst und zeigt m Gegensatz zu dem sophistischen Verfahren und Resultate, wie erst aus der schärferen begrifflichen Fassung der Aufgabe sich die rechten Gesichtspunkte für eine allseitige sorgsame Verwaltnng eines derartigen Amtes ergeben konnten.[3])

---

1) Vgl. Plat. Hipp. maj. 301 B. min. 369.
2) Mem. III, 1.
3) Xen. a. a. O. 2. 3. vgl. unten S. 44 f.

II.

Das Bedürfniss practisch-moralischer Reflexion war zur Zeit des Socrates und der Sophisten in Athen nicht blos lebhafter als früher erwacht, sondern nahezu allgemein geworden.[1]) Freilich trat diese Reflexion nicht in rein begrifflicher Abstraction auf; sie lehnte sich theils an die individuellen Interessen der Einzelnen, theils an die allgemeineren der Partheien und die vulgär-ethische Tendenz fand eben an dem regen öffentlichen Leben in dem demokratischen Athen immer neue Anregung. Einen umfassenden Complex ethischer Anschauungen hatte die Ueberlieferung dargeboten und er war von Rednern und Dichtern, von der Gesetzgebung, von Erziehung und Unterricht in immer feinerer Gliederung ausgearbeitet werden. Aber es war die Zeit gekommen, in welcher man bei der unbefangenen Aufnahme des Ueberlieferten nicht länger stehen blieb, sondern mit Absicht und Bewusstsein darüber reflectirte. „Die alten Formen des Staatslebens erscheinen nicht mehr in ihrer naiven Ursprünglichkeit, die Vergleichung weckt die Kritik, — das Individuum fühlt sich von Begierden erfüllt, deren Befriedigung nicht mehr in den Kreis der alten Staatsfähigkeit fällt. Die edelste derselben ist wohl das Streben, die bereits fremd werdende Welt der Sitte und des Staatslebens sich denkend begreiflich zu machen.“[2]) Seitdem die mythischen Vorstellungen von den Göttern, ja selbst hier und da schon der Glaube an das Dasein derselben

1) Ausser Plato und Xenophon zeigt dies die gleichzeitige Tragödie wie Komödie, nicht minder die Historiker. Vgl. u. a. die Reden bei Thukydides.

2) Volkmann, die Lehre des Sokrates in ihrer historischen Stellung (Prag 1861) S. 6.

sich verloren hatten und hiermit auch die unbefangene Berufung auf das sittliche Gesetz als auf eine ausdrückliche Satzung der Götter nicht mehr möglich war, musste das Denken sich selbst erst neue Grundlagen für ethische Werthschätzung erzeugen. Damit war denn einer Kritik alles überlieferten ethischen Materiales Thür und Thor geöffnet. Für die gewonnene grössere Schärfe des Denkens, für die ungeahnte Bereicherung der Anschauungen und Begriffe war der ethische Gesichtskreis der Vorfahren aus den Tagen von Marathon zu eng geworden. In Folge dessen erzeugte die bestehende Achtung vor dem Alten und die sich aufdrängende Unabweisbarkeit des Neuen Schwankungen und Verlegenheiten im Gemüthe jedes Einzelnen in Bezug auf sein Verhalten sowohl dem Einzelnen als dem Staate, sowohl den Menschen als den Göttern gegenüber. Kurz, man konnte damals in Griechenland und vor Allem in Athen gar nicht leben, ohne sich ethischer Reflexion hinzugeben und Andern damit nahe zu treten.[1])

Das bezeichnete Bedürfniss hat bekanntlich wesentlich dazu beigetragen, die Thätigkeit der Sophisten nach ihrer practischen Seite hin hervorzurufen und Letztere wiederum waren es, welche ihrerseits diesem Triebe neue Nahrung gaben und ihn in gewisser Weise förderten, wenn dies auch nur dadurch geschah, dass sie (wie besonders Strümpell[2]) ausgeführt hat) den Inhalt des vulgären ethischen Bewusstseins zu bestimmterer Formulirung brachten und ihm so den Anschein der Neuheit gaben, während sich ihre formu-

1) Vgl. z. d. Vorst. Zeller, d. Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 10 ff.

2) Gesch. der gr. Phil. II. S. 27. f. 72 f. Vgl. Schanz a. a. O. S. 17.

lirten Sätze immer in gleichem Niveau mit den Anschauungen des gewöhnlichen Lebens hielten.

Ueberblickt man die verschiedenen Richtungen, nach denen sich die vulgär-ethischen Reflexionen der Sophisten und ihrer Schüler bewegten, so treten als deren allgemeinster Inhalt zwei Momente hervor: das Streben nach Erwerbung der ἀρετή und die Frage nach dem Wesen des wahren (höchsten) Gutes als der Bedingung irdischer Glückseligkeit.[1])

In dem Begriffe der ἀρετή war dem Griechen von jeher die ethische und eine Art ästhetischer Werthschätzung zusammengeflossen. Derselbe entspricht weniger dem heutigen Tugendbegriffe (in dem Sinne der Gebundenheit des Handelns an das Urtheil von Seiten der sittlichen Ideen) als vielmehr etwa derjenigen allgemeinen Bestimmtheit der Persönlichkeit, die man in neuerer Zeit als adäquaten Ausdruck der Idee der Vollkommenheit bezeichnet hat. Der Grieche sah von Alters her in der ἀρετή eine Kraft, nämlich die geistige und sittliche Vollkommenheit, welche zur Ausführung grosser und edler Thaten befähigt. Das Moment des Wollens wird in diesem Begriffe überwogen von dem des Könnens.[2]) In diesem Sinne sagte schon Hesiod, dass die Götter vor die „Tugend" den Schweiss gesetzt haben; in demselben Sinne glaubte man auch, dass die ἀρετή forterbe. Für den Athener zur Zeit des Sokrates und der Sophisten bestand das Wesen der ἀρετή vorzugsweise in der Befähigung zu einem tüchtigen und erfolgreichen Wirken im Beruf. Da nun diese nach verschiedenen Seiten hin und auf verschiedene Weise vorhanden sein konnte,

1) Eine Richtung auf strengere Hervorhebung des Pflichtbegriffs liegt nicht in dem damaligen Zeitbewusstsein.

2) Vgl. Schanz a. a. O. S. 117.

so erhellt, dass es einen Begriff der Tugend, welcher auf einer absoluten Werthschätzung sittlicher Güter oder auf dem Begriff der Angemessenheit des Handelns an die sittliche Idee beruhte, nicht gab. Sonach war für das vulgäre ethische Bewusstsein alle Tugend relativ. Die ἀρετή wurde gesucht als das Mittel zur Glückseligkeit zu gelangen und war als „Befähigung" je nach dem concreten Inhalt, welchen für den Einzelnen die Idee der Glückseligkeit annahm, auch ihrem Wesen und Begriffe nach verschieden. Nach dieser Anschauung ist, wie der platonische Menon dies ausführt[1]), der Inhalt der ἀρετή verschieden je nach der Beschaffenheit ihrer Träger: die „Tugend" des Mannes ist eine andere als die des Weibes, die des Kindes verschieden von der des älteren Mannes, die des Freien von der des Sclaven. Sie war ferner deshalb untrennbar mit dem Nützlichkeits-Princip verbunden[2]) und die Begriffe gut, tugendhaft, nützlich in dem Bewusstsein selbst der Gebildeten in einer nie zu rechter Klärung und Sonderung kommenden Vermengung befangen. Darum wurde die Anerkennung der „Tugend" in der Regel erst von ihrem Erfolge abhängig.

Die dem Bewusstsein der Menge mit grösserer oder geringerer Klarheit zu Grunde liegende Anschauung von der Eudämonie hat Plato besonders im Gorgias und dem zweiten Buche der Republik zu ihrem schärfsten Ausdruck gebracht. Sie besteht in

---

1) Plat. Men. p. 71 E. vgl. Ar. Polit. I, 13. 1260 a 3 ff.

2) Plat. a. a. O: ὅτι αὕτη ἐστὶν ἀνδρὸς ἀρετή, ἱκανὸν εἶναι τὰ τῆς πολέως πράττειν καὶ πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς καὶ αὐτὸν εὐλαβεῖσθαι μηδὲν τοιοῦτον παθεῖν.

dem grösstmöglichsten Masse individueller persönlicher Freiheit zum Zwecke unaufhörlichen und ungetrübten Genusses durch die Befriedigung edlerer wie unedlerer Begierden ohne Einschränknng der persönlichen Machtsphäre durch moralische Bedenken über die Wahl der Mittel. Ihren concreten Inhalt gewinnt sie für Jeden nach Massgabe der individuellen Neigung, die aus der bestimmten Eigenthümlichkeit seines Wesens resultirt. In das Extrem fortgebildet hebt diese Anschaunng alle sittliche Werthschätzung (absolute wie relative), vor Allem den Unterschied der Begriffe des Gerechten und Ungerechten auf. Wo sie sich mit dem Scheine einer theoretischen Begründung und Rechtfertignng umgiebt, erkennt man ihren Zusammenhang mit der Auffassung der ἀρετή als eines Könnens. Das Gefallende an der Vorstellung der in diesem Sinne gefassten ἀρετή liegt in der Vollkommenheit und unbeschränkten Freiheit in der Bethätigung der Persönlichkeit. Hierbei gefällt lediglich das Stärkere neben und in Vergleich mit dem Schwächeren und solange dieses mehr ästhetische als ethische Wohlgefallen nicht durch bestimmte andere sittliche Ideen näher determinirt erscheint, muss allerdings jede ungehinderte Bethätigung der Persönlichkeit mit dem Anspruche auf Zuerkennung eines unbedingten Werthes und damit einer scheinbar sittlichen Berechtigung auftreten, selbst dann, wenn sie sich als verbunden mit roher Gewaltthätigkeit, Hinterlist u. dgl. manifestirt. Hieran lehnt sich u. a. die Ansicht des Kallikles im platonischen Gorgias, dass nur der Starke berechtigt sei, sie bringt weiter nichts zur Geltung, als eben den Begriff der ἀρετή im Sinne eines Könnens.

Die moralische Unterweisung namentlich der Jugend, deren Bedürfniss in dem angegebenen Zeitraume

besonders lebhaft erwacht war, stand ganz unter dem Einflusse der eben gezeichneten allgemeinsten sittlichen Anschauungen; die Vorstellung des Guten und des Nützlichen floss dabei in Eins zusammen (ein Ergebniss, das durch die in dem ἀγαθόν liegende Amphibolie der Begriffe des Guten und des Gutes noch gefördert wurde). Der Gedanke: „das ἀγαθόν ist an sich werthvoll und deshalb auch am Ende immer nützlich" und der andere: „das ἀγαθόν ist werthvoll, weil es nützlich ist, und nur, soweit es eben dieses letztere ist, ein ἀγαθόν" — sind dabei in einer gewissen gegenseitigen Verschwommenheit und das alltägliche practische Bedürfniss hat kein Interesse, sie zu sondern. Für die Motive des Handelns ergab sich daraus wie noch heute ein Schwanken: bald will man das Gute thun, weil es gut d. h. sittlich werthvoll ist, bald will man es nur soweit thun, als es ein Gut, d. h. von Vortheil oder wenigstens nicht unmittelbar von nachtheiligen Folgen begleitet ist.

2. Den im Vorstehenden gezeichneten ethischen Anschauungen und Bedürfnissen gegenüber traten Sokrates und die Sophisten beide mit dem Bewusstsein ihres Berufes als Lehrer auch für die moralisch practischen Bedürfnisse des öffentlichen wie des Privatlebens auf. Beide Theile strebten zunächst danach, die Praxis des Lebens durch eine Theorie auf sichere und feste Grundlagen zu stellen und dadurch ein consequenteres Handeln nach bestimmten Grundsätzen zu ermöglichen.[1]) Beide kamen überein in der Abwendung von der Speculation der Frü-

1) Polos bei Plat. Gorg. 448 C: Ἐμπειρία ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην. Vgl. Ar. Met. I, 1, 981 A.

heren, soweit sich dieselbe den practischen Interessen entfremdet hatte. Beide suchen ferner geflissentlich eine Art von Speculation für die Erfordernisse des socialen Lebens und dieses Streben hat die griechische Philosophie seit dieser Zeit nicht wieder aufgegeben; der Ethik ist von da an ihre Stelle in den folgenden Systemen gesichert. Hat doch schon Plato, wenn er die Sophistik unaufhörlich bekämpft, dabei nicht zum geringsten Theile den Zweck im Auge, für seine eigene philosophische Theorie practischen Einfluss zu gewinnen; hierzu aber musste er vor Allem die sophistische Begründung der Moral sowie überhaupt den ganzen Einfluss, den die Sophisten noch auf die Menge ausübten, aus dem Wege räumen.[1]) Aber durchaus verschieden waren die Anforderungen, die jeder von beiden Theilen an die Methode der theoretischen Begründung stellte. Sokrates verlangte ein Handeln, das aus dem Begriff, welcher das Wesentliche des eben in Frage kommenden Verhältnisses ausdrückte, deducirt war, somit äusserliche Zweckmässigkeits-Gründe und Nützlichkeits-Rücksichten erst in zweiter Linie beachtete. Der Mensch soll überall „ein begriffliches Wissen von dem erwerben, was er ein Gut nennt“[2]). Für jedes practische Verhältniss sollte nicht eine einzelne bestimmte und vielleicht zunächst in die Augen springende Seite ausschliesslich als massgebend betrachtet, sondern aus einer allseitigen Abwägung Wesen und Begriff des gegebenen ethischen Verhältnisses bestimmt und somit nicht mit zufällig gegebenen oder aufgerafften Vorstellungen, sondern nach einer begrifflichen, methodisch fortschreitenden Er-

1) Vgl. Wecklein, die Sophisten und die Sophistik nach den Angaben Plato's, S. 37 f.

2) S. Volkmann a. a. O. S. 15.

kenntniss aus dem Wesen der Sache heraus operirt werden.[1]) Eine Folge dieses Verfahrens war, dass jede Handlung einen bestimmten und nicht lediglich relativen Werthmesser erhielt, sofern sie sich über ihren Werth nicht erst aus ihrem Erfolge auszuweisen brauchte, sondern noch ehe sie ins Werk gesetzt war, über ihren Werth oder Unwerth kein Zweifel sein konnte. Denn ihr Werth bestimmte sich gemäss der Angemessenheit des Projects zu dem Begriff der Sache, um die es sich dabei handelte. Bei der Sophistik dagegen ergab sich der Werth lediglich aus der Abschätzung des möglichen Erfolges. Darum blieb die ἀρετή bei den Sophisten in dem Begriff des Könnens befangen, während bei Sokrates dieser sich mit dem des Wissens associirte und zwar so, dass das Können erst als das Resultat des Wissens sich ergab, somit hinter die begriffliche Erkenntniss zurücktrat. Einheit der Methode trat ferner bei den sophistischen Theorien nicht hervor; die Tugendlehre des Protagoras

1) Sehr bezeichnend ist hierfür die Stelle bei Xen. Mem. IV. 2, 11 ff. Nachdem Euthydemos gefragt ist: „Worin willst du denn etwas Tüchtiges leisten?" und sich heraus gestellt hat, dass es ihm um jene ἀρετή zu thun ist, „durch die man ein guter Staatsmann, Wirthschafter und Herrscher und überhaupt sowohl den andern Menschen als sich selbst nützlich wird" — heisst es weiter: „hast du aber wohl erwogen, ob es möglich ist, hierin etwas Ordentliches zu leisten, ohne gerecht zu sein? — Und bist du damit (mit dem Begriff der Gerechtigkeit) schon im Reinen?" Es folgt nun (von § 14 an) das inductive Verfahren zum Behuf der Begriffsbestimmung der δικαιοσύνη, das als Resultat einerseits in Euthydemos das Bewusstsein des Nichtwissens (§ 23 u. 39), andererseits den ausführlichen Hinweis auf die Nothwendigkeit der Selbsterkenntniss (§ 24) als der Grundbedingung ethischen Handelns ergiebt.

hat mit der gorgianischen nichts gemein, als das Endziel, Staats- und eigene Angelegenheiten aufs Beste zu verwalten[1]). Wo aber die Sophistik über Ethisches theoretisirte, gab sie nicht neue Grundlagen des Sittlichen, sondern formulirte und generalisirte den eben vorhandenen practischen Usus in der Behandlung ethischer Probleme[2]) in Anlehnung an Rücksichten auf äussere Zweckmässigkeit. Doch tritt gerade nach dieser Seite hin der Unterschied zwischen ihr und Sokrates nicht immer deutlich hervor und zwar in diesem Falle in Folge einer Inconsequenz des Letzteren. Da Sokrates die Bestimmungsgründe und den Werth des Handelns lediglich auf die φρόνησις zurückführte und (aus Mangel einer ausgebildeten Psychologie) die Bedeutsamkeit des Willens für die Beurtheilung ethischer Verhältnisse durchaus unterschätzte, die logische Erkenntniss des Begriffs aber für die Ableitung und Werthbestimmung der besonderen sittlichen Thätigkeiten nicht ausreichte[3]), so sehen wir, wie Zeller hervorgehoben hat[4]), dass Sokrates zwar das Handeln im Allgemeinen auf die Forderung begrifflichen Wissens vom Wesen der Sache zurückführte, sobald aber besondere sittliche Thätigkeiten und Verhältnisse gewürdigt werden sollten, sich theils bei der Berufung auf das Bestehende beruhigte, theils eine äusserliche Zweckbeziehung an die Stelle der philosophischen Begründung setzte. Von dieser Seite an-

1) Vgl. Plat. Prot. 318 E m. Men. 71 E Schanz a. a. O. 120.

2) S. Plat. Rep. VI, 493 A ff., Strümpell a. a. O. S. 28.

3) auch schon deshalb nicht, weil zufolge des inductiven Verfahrens, wie es Sokrates übte, der Begriff selbst erst aus den einzelnen besonderen Verhältnissen abstrahirt werden sollte.

4) Zeller, d. Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 96 f.

gesehen erscheint Sokrates der Sophistik gegenüber inconsequent, sofern er zu dem, was diese aus ihrem Streben heraus (nämlich eben das Bestehende, wie es factisch war, zu formuliren und zu einer Theorie zuzuspitzen) geltend machte, im Abfall von seinem höchsten und einzigen Princip gelangte.

3. Als allgemeinstes Princip für das ethische Verhalten galt Sokrates und den Sophisten gemeinsam die Eudämonie. Der Grundzug der sophistischen Moral ist die Opposition des Individuellen gegen das Allgemeine zum Zwecke der Realisirung grösstmöglichen persönlichen Wohlbefindens.[1]) Am schärfsten drückt ihn Kallikles bei Plato (Gorg. 492C) aus: *Τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία* und Sokrates bezeugt ihm, dass er damit nur offen ausspreche, was die Andern in ihren Gedanken bergen. Was der Sophist unter *ἀρετή* verstand, lässt sich kurz dahin angeben, dass es sei die Fertigkeit, glücklich (im äusserlichen Sinne) zu werden. In diese Formel passen alle Definitionen der *ἀρετή*, die wir als sophistische aufgezählt finden.[2]) Aber auch für Sokrates war der Zweck der auf begriffliches Wissen begründeten ethischen Bestrebungen die *εὐδαιμονία* und musste es schon deshalb sein, weil er in dem Begriffe des *ἀγαθόν* noch nicht zwischen dem an sich Guten und dem Gute (als dem Nützlichen) unterschied. Es ergiebt sich dies auch aus dem Gewicht, welches er dem Zweckmässigkeitsprincip neben dem Wissen einräumt. So sagt denn Sokrates in der platonischen Apologie (36D) selbst, dass sein eigentliches Bestreben sei, die Athener nicht nur

1) Vgl. Schanz a. a. O. S. 102 f.
2) S. dies. ebd. S. 117 f.

scheinbar, sondern in Wahrheit glücklich (εὐδαίμονες) zu machen. Es liegt dies[1] in der Natur einer Ethik, welche den Willen dem Wissen gegenüber zu einem sittlich indifferenten Factor, zum unselbständigen Diener bei der Ausführung des im Wissen Erkannten machte. Niemand ist nach Sokrates freiwillig böse; der Wille ist immer ein aus dem Wissen in der Weise von selbst sich Ergebendes, dass mit der Modificirung des Inhalts des Gewussten sich der Wille von selbst modificirt. Es fehlt noch die Einsicht, dass der Sitz des ἀγαθόν im eigentlichen Sinne der Wille sei. Deshalb kam der Begriff des Gutes aus seiner Vermengung mit dem des Guten nicht heraus und die ethische Grundanschauung behielt somit auch für Sokrates den eudämonistischen Charakter. Steht nun Sokrates hierin mit der Sophistik auf gleichem Boden, so springt doch auch auf diesem Gebiete der Unterschied zwischen beiden in die Augen, sobald man sich nach dem Inhalte des Begriffs der Eudämonie auf der einen und der andern Seite umsieht. Den Sophisten war die Glückseligkeit das persönliche Wohlbefinden durch Accommodirung an die gegebenen Zeitumstände und specieller bestimmt die Fertigkeit, seine eigenen Angelegenheiten gut zu verwalten, im Staate Einfluss zu haben und möglichst über andere zum Zwecke des eigenen Wohlergehens zu herrschen (wobei die Rücksicht auf das Wohl der Beherrschten zunächst nicht in Betracht kam). Das Wesen der sophistischen Eudämonie bestand in der Unterordnung des allgemeinen Nutzens unter das individuelle Wohlbefinden, eine Richtung des Geistes, die in dem Satze gipfelt,

1) wie Strümpell a. a. O. S. 176 f. ausgeführt hat.

es sei besser, Unrecht zu thun als zu leiden.[1]) Theorethisch begründet wurde sie durch die Unterscheidung von Natur und Satzung (φύσις und νόμος). Der Wille des Individuums soll dem Gesetze und dem Staate gegenüber als von Rechts wegen für sich massgebend betrachtet werden.[2]) Sokrates dagegen schliesst von dem Begriff der Eudämonie ausdrücklich allen derartigen Hedonismus aus, wenn er (bei Xenophon[3])) geltend macht, dass die Enthaltsamkeit und nicht deren Gegentheil die dauerndste und höchste Lust gewähre und[4]) davor warnt, die Glückseligkeit aus „zweideutigen Gütern" (ἐξ ἀμφιλόγων ἀγαθῶν), nämlich aus äusseren wie Kraft, Reichthum, Ruhm u. dgl. zusammenzusetzen. Er vermeidet es ferner, ein bestimmtes concretes Gebiet etwa des Genusses oder des sonstigen persönlichen Wohlbefindens als Inhalt des Begriffes der Eudämonie anzugeben.[5]) Sie besteht ihm eben

1) Vgl. Plat. Rep. II. und die Ansicht des Kallikles im Gorgias. Wo sich innerhalb der Sophistik entgegengesetzte, also reinere ethische Anschauungen finden, erscheinen sie meistens als Inconsequenzen neben dem ursprünglichen Princip. So lässt Plato (Prot. 333 E) den Protagoras aussprechen, dass er auch manches, was den Menschen nicht nützlich sei, doch als ein Gut betrachte; ebenso will derselbe dort (333 B f.) nicht zugestehen, dass der Mensch verständig handle, wenn er Unrecht thue (S. Wecklein a. a. O. S. 28.), aber diese Sätze erscheinen ausser allem Zusammenhang und bei näherer Betrachtung auch als in Widerspruch mit der protagareischen Grundansicht.

2) S. Schanz S. 101 f.

3) Xen. Mem. IV, 5, 9 f.

4) ebd. 2, 34 f.

5) Vgl. Strümpell a. a. O. S. 134 f. Xen. Mem. I, 6, 2 f. Gegenüber der gewöhnlichen Anschauung, wonach das Glück darin besteht, möglichst viele Bedürfnisse und zugleich die Mittel zu ihrer Befriedigung zu haben, erklärt Sokrates: Nichts

lediglich in der consequenten Durchführung der ἀρετή in dem Sinne der unverbrüchlichen Anpassung des Handelns an das Wissen, wobei es ausdrücklich als irrelevant hingestellt wird, ob das Resultat dieses Verfahrens äusserlich zum Glück oder zum Unglück ausschlägt. In etwas weiterer Ferne stand dabei der Hinweis auf die Belohnung, welche der Würdige dereinst von der Gottheit zu erwarten habe[1]). Während daher der sophistische Begriff der εὐδαιμονία mit dem der εὐτυχία zusammenfällt, wollte Sokrates sie ausdrücklich von dieser unterschieden und ihr Wesen vielmehr in die εὐπραξία gesetzt wissen.[2])

Abgesehen von dieser Differenz in Betreff des Inhalts des höchsten Gutes und der darauf gerichteten Methode des Handelns finden wir in concreteren Fassungen des Zieles ihres Unterrichts bei Sokrates und der Sophistik wieder manches gemeinsam. So will jener so gut wie die Sophisten Anleitung geben, die eigenen Angelegenheiten gut zu verwalten und die Frage nach der besten Behandlung der Privat-Oeconomie hatte, wie bei den Sophisten[3]) so auch bei Sokrates ein hervorragendes Interesse[4]), der Art, dass sie von einem seiner Schüler, Xenophon, von Sokrates Anregungen aus systematisch weiter gebildet wurde.

Ferner begegnen sich Sokrates und die Sophisten, insofern der ausgesprochene Zweck ihrer Wirksamkeit dahin geht, gute Bürger zu bilden. In diesem

---

zu bedürfen ist freilich nur den Göttern beschieden, aber so wenig als möglich zu bedürfen, dadurch kommen wir den Göttern am nächsten.

1) Vgl. Strümpell a. a. O. S. 135.
2) Xen. a. a. O. III, 9, 14 f.
3) S. Schanz, S. 118.
4) Xen. Mem. II, 7—10. III, 4. IV, 1. 7.

Sinne unterrichtete Protagoras in der πολιτικὴ ἀρετή[1]). Sokrates seinerseits erkennt dem Sophistenschüler Euthydemos gegenüber das hierhergehörige Ziel der sophistischen Unterweisung bis auf einen gewissen Grad an. „Du strebst nach jener Tüchtigkeit, durch welche man ein guter Staatsmann, Wirthschafter, Herrscher und überhaupt sowohl den andern Menschen als sich selbst nützlich wird; — das trebst du nach der ehrenvollsten Tüchtigkeit (τῆς καλλίστης ἀρετῆς) und grössten aller Künste (τῆς μεγίστης τέχνης), denn es ist die der Könige und darum wird sie die königliche genannt.“[2])

Die moralischen Lehren der Sophisten sind nach der verschiedenen persönlichen Tüchtigkeit ihrer Vertreter auch ihrem Werthe nach verschieden, und so ist es nicht zu verwundern, wenn Sokrates mit den besseren sophistischen Tugendlehrern sich über bestimmte einzelne Richtungen und Ansichten (wenn auch vielleicht nicht über deren letzte Begründung) in Uebereinstimmung befindet. So war ihm das Streben nach einer flachen Polymathie und das eitle Prunken mit Kenntnissen, wie es Hippias seinen Schülern beibrachte, jedenfalls entschiedener zuwider, als die Tendenz des Protagoras, der mehr auf Erzeugung eines correcten Handelns nach einzelnen correcten Grundsätzen ausging. Was ferner Sokrates mit dem theoretischen Standpunkte der Sophisten gemeinsam hatte, die Hervorkehrung des subjectiven Factors der Erkenntniss, erwirkte auch auf dem practischen Gebiete insoweit eine Gemeinsamkeit beider Anschauungen, als

1) Plat. Prot. 319 A.
2) Xen. Mem. IV, 2, 11.

Sokrates auch in Bezug auf die Ethik mit den Sophisten darin übereinstimmte, dass (wenn auch nicht die Dinge im Allgemeinen, so doch) äussere Güter nicht zunächst an sich ἀγαθά seien, sondern je nach Beschaffenheit des Subjects, welches sie besitzt und gebraucht. In dieser Beziehung hat Welcker[1]) hervorgehoben, dass der Satz des Prodikos im pseudoplatonischen Eryxias[2]): Ὁποῖοι ἄν τινες ὦσι οἱ χρώμενοι, τοιαῦτα καὶ τὰ πράγματα αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι mit Sokrates Ansicht über den Reichthum übereinstimmte, die auch darauf hinauskam, dass er nur für denjenigen ein Gut sei, der ihn richtig zu gebrauchen wisse.[3]) Aber auch hierbei tritt der allgemeinste Unterschied zwischen sokratischer und sophistischer Auffassung wieder deutlich hervor. Der sophistische Ausspruch über den Reichthum erscheint einfach als eine auf die Ethik übertragene Anwendung der sophistischen Theorie, wonach das Einzelsubject als solches für die Erkenntniss der Beschaffenheit der Dinge massgebend gesetzt wird. Der Reichthum ist nicht an sich gut, sondern nach Beschaffenheit des Subjects, dem er dient. Diese Ansicht macht verallgemeinert das individuelle Subject zum Richter über Güter und Uebel, wonach es consequenter Weise keine allgemeinen Güter und Uebel geben kann. Die sokratische Auffassung und Begründung giebt der platonische Euthydemus (p. 279 f.): Aeussere Güter sind an sich nichts nütze d. h. keine Güter, wenn nicht ihr Besitzer auf

1) Rh. Mus. 1833 S. 604 f.

2) Eryx. 397 E.

3) Vgl. Xen. Hier. 4, 8. Conviv. 4, 29 f. 34: ὅτι νομίζω τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐν τῷ οἴκῳ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν ἔχειν ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς (Worte des Sokratikers Antisthenes). Plat. Euthyd. 279 ff. Stob. ecl. V, 79.

Grund von φρόνησις und σοφία den rechten Gebrauch von ihnen zu machen weiss. Hiernach d. h. auf Grund der allen gemeinsamen Möglichkeit begrifflicher Erkenntniss hat nicht das Einzel-Individuum als solches sondern der Mensch überhaupt eine allgemeine Möglichkeit in sich, über das was ein Gut oder Uebel ist, zu urtheilen und einen rechten Gebrauch von Allem zu machen was ihm vorkommt. Da nun mit der Einsicht in den Begriff eben eine allgemeine Norm zur Beurtheilung dessen was gut und was schlimm ist, gegeben wird, so erhellt, dass trotz der scheinbaren Uebereinstimmung der Sentenz doch bei Sokrates auch in diesem Falle das sophistische Princip nach seiner practischen Seite hin umgestossen wird. Denn durch die Werthbestimmung auf Grundlage des Wissens müssen sich nach sokratischer Anschauung für jeden Menschen bestimmte Dinge als Güter, sowie andere bestimmte als Uebel ergeben. Zum Behuf der Erwerbung jenes richtigen Gebrauches brachten die Sophisten ihren Schülern eine unphilosophische Routine bei, Sokrates hingegen ἐπιστήμη in dem bezeichneten Sinne.

4. Indem die Sophistik das vulgäre ethische Bewusstsein und Meinen in eine Art Theorie brachte, geschah es, dass sie sich zwar nicht über den gegebenen Inhalt desselben erhob, aber letzteren selbst doch wenigstens zu derjenigen höchsten Klarheit ausgestaltete, welcher derselbe überhaupt an sich fähig war.[1]) Da sie nun hiermit eine grössere Klarheit über die practischen Motive des Handelns herbeiführte, so schuf sie für die Sokratik eine Art Unterlage, von welcher aus diese

1) Vgl. Susemihl, Einl. z. d. Uebers. d. Protagoras (Stuttg. 1856) S. 18 f.

sowohl die im gewöhnlichen Bewusstsein liegenden Keime begrifflich ethischer Erkenntniss weiterbilden als auch unhaltbare Vorstellungen um so erfolgreicher bekämpfen konnte, je klarer sie dieselben bereits durch die Theorie der Sophisten formulirt vorfand. So ist der Satz, dass die Tugend gelehrt werden könne, bereits von den Sophisten entschieden ausgesprochen worden. Wenn nun Letztere bei der Lehrbarkeit auch nur äussere Mittel der Erziehung und des Unterrichts im Auge hatten und darin mehr eine Gewöhnung an correctes Handeln erblickten, so war doch mit diesem Begriff für Sokrates bereits ein Problem klargelegt, welches nun erst seine tiefste Lösung im philosophischen Sinne (nämlich in der Zurückführung der Tugend auf das Wissen) finden konnte.

Dem Sophisten war die ἀρετή Routine, dem Sokrates Erkenntniss und demgemäss der Begriff der Lehrbarkeit der Tugend für ihn ein andrer als für jenen. Für beide war die ἀρετή ein Können, aber für jenen beruhend auf Ausbildung eines gewissen practischen Blickes, für diesen auf begrifflicher Erkenntniss, nämlich des Problems, um welches es sich in jedem bestimmten Gebiete handelte. Darum war das Können für jenen ein relatives und nach den Umständen verschiedenes, für diesen ein absolutes und auch unter verschiedenen Verhältnissen gleichbleibendes. Für den Sophisten bestand das Lehren der ἀρετή in der Ausbildung des Geistes für einen oder mehrere bestimmte Wirkungskreise (Oeconomik, Politik u. a.), daher auch oft nur in der Anerziehung von Geschicklichkeit und äusserem Takt, der erst durch den Erfolg sich über seine Vortrefflichkeit auszuweisen hatte.[1]) Dem So-

1) In diesem Sinne kann auch Protagoras bei Plato

krates lag dagegen die Erziehung zur Tugend in der Begründung der guten Beschaffenheit der Seele überhaupt, im Ausgehen von dem Erwecken der Selbsterkenntniss.[1]) Das Können, welches für Sokrates in der ἀρετή lag, war daher das auf das Wissen gestützte sittliche Vermögen, den Sophisten kam es dabei auf den specifisch ethischen Zusatz nicht in erster Linie an, sie sehen darin mehr, wie Menon bei Plato (Men. 73 C) im Sinne des Gorgias sagt, das Vermögen über Andre zu herrschen; darum gelangten die Fortgeschrittenen unter ihren Schülern, wie Kallikles, zu dem Satze, nur der Starke sei berechtigt.

Dass zur Erwerbung der ἀρετή als eines Könnens Wissen gehört, war auch sophistische Ueberzeugung; aber das sophistische Wissen war ein äusserliches Aggregat von Kenntnissen, für verschiedene Gebiete der Bethätigung des Könnens verschieden, während Sokrates nur dasjenige als Wissen gelten liess, welches aus der Definition und Distinction des für den gegebenen Fall in Betracht kommenden Allgemeinbegriffs sich ergab. Für Sokrates kann es deshalb hierbei weniger wie für den Sophisten auf den positiven Inhalt, als auf die Form des Wissens an, die für die einzelnen verschiedenen Gebiete practischer Bethätigung eine höchste und gemeinsame sein sollte: auf die Erkenntniss des im gegebenen Falle in Betracht kommenden ethischen Allgemeinbegriffs. In diesem Sinne tritt Sokrates mit Bewusstsein der sophistischen Ansicht, dass die Tugenden der Qualität nach verschie-

---

(Prot. 316 D) von dem Gymnastiker Herodikus sagen, dass dieser ebensogut ein Sophist (als Lehrer einer ἀρετή) sei, wie die übrigen.

1) Xen. Men. IV, 2, 25 f.

den seien[1]) entgegen und behauptet die Einartigkeit der Tugend als des begrifflichen Wissens.

Die „Tugendlehre" der Sophisten stellte Vorschriften auf für Aemter und Güterverwaltung, die wie Sokrates ihnen gelegentlich nachwies[2]), unzulänglich waren, insofern ihnen eine auf die begriffliche Definition des betreffenden Gebietes gegründete allseitige Gliederung und erschöpfende Distinction nicht zu Grunde lag. Sokrates hingegen leitete aus dem Allgemeinbegriff massgebende Gesichtspuncte ab für eine vollständige und sichere Erwägung aller in Betracht kommenden Seiten des practischen Gebietes. Daher stellt Plato durchweg das sokratische Verfahren als eine τέχνη dem sophistischen als einer ἄτεχνος τριβή gegenüber.[3]) Dies Verfahren ergab ein methodisch gegliedertes Fachwerk, welches nur mit dem zugehörigen Detail ausgefüllt zu werden brauchte, um das Ganze wissenschaftlich geordnet und gerundet zu

1) Plat. Prot. 329 D f.

2) Xen. Men. III, 1.

3) Plat. Gorg. 501 A (wo an der Analogie der Heilkunst und der Kochkunst die Verschiedenheit der sokratischen und sophistischen Methode veranschaulicht wird): „die eine hat die Natur des Objectes erforscht, mit dem sie sich beschäftigt, kennt den Grund ihres Handelns und vermag über alles Einzelne Rechenschaft zu geben; die andere dagegen geht auf die Lust, auf welche sich alle ihre Thätigkeit bezieht, ganz unwissenschaftlich (κομιδῇ ἀτέχνως) aus und hat weder die Natur noch den Grund der Lust untersucht; vielmehr ganz unbewusst hat sie so zu sagen nichts berechnet, indem sie durch Praxis und Erfahrung blos die Erinnerung an das was öfter zu geschehen pflegt, aufbewahrt (τριβῇ καὶ ἐμπειρίᾳ μνήμην μόνον σωζομένη τοῦ εἰωθότος γίγνεσθαι) und dadurch eben Lust zu verschaffen sucht." Vgl. ebd. 463 B. 465 A. Soph. 232 A. Phaedr. 290 E.

haben.[1]) Darum gilt bei Sokrates für alle practischen Gebiete ohne Unterschied, was er bei Xenophon (Men. III, 4, 6) sagt, — „dass Jemand, was er auch zu leiten haben möge, ein guter Leiter ist, sobald er weiss, was noth thut und dies herbeizuschaffen vermag, gleichviel ob er einem Chore, einem Hause

---

1) Beispiel Xen. a. a. O. III. 3: die Pflichten des Hipparchen.

I. Wozu wird man Hipparch?

1) Nicht um vor den Andern voranzureiten.

2) Nicht um sich bemerklich zu machen, sondern um dem Staate bei der Verbesserung seiner Reiterei Dienste zu leisten.

II. Wie geschieht dies?

Durch die Sorge

A. für die Pferde. Sie müssen mit Sorgfalt ausgewählt sein.

B. für die Reiter. Sie müssen

a. gut aufsitzen,

b. sich auf unebenem Boden im Reiten üben,

c. im Lanzenwerfen geschickt sein,

d. zur Tapferkeit angefeuert, vor allem aber

e. zum Gehorsam angeleitet werden.

Letzteres geschieht dadurch, dass der Hipparch

α. sich selbst als den Tüchtigsten zeigt, d. h. als den welcher am Besten weiss, worauf es ankommt (die ἀρετή auf Grund des Wissens).

β. seine Untergebenen überzeugt, dass Gehorsam ihnen das Beste sei, d. h. durch Beredtsamkeit in ihnen die Erkenntniss desjenigen erzeugt, was für ihren Beruf allein angemessen ist (blinder Gehorsam soll also fern gehalten und auch hier das Princip des Wissens zur Geltung gebracht werden).

— Der Sophist Dionysidorus dagegen in seinen Vorträgen über Strategie lehrte „die Taktik und sonst nichts," was, wie Sokrates nachweist, bei der begrifflichen Bestimmung und demgemässen Gliederung der Strategie sich als ein sehr kleiner Theil derselben darstellt. Xen. a. a. O. III, 1, 5 f.

oder einem Heere vorsteht.“ Einen Unterschied in Bezug auf das Wissen findet er in den verschiedenen Fächern höchstens in quantitativer Beziehung dem Umfange nach (πλήθει ebd. 12.), qualitativ ist es (und mit ihm die ἀρετή) für alle dasselbe, nämlich begrifflich bestimmte Erkenntniss von allem was erforderlich ist. Die Sophisten dagegen statuirten für verschiedene Fächer eine specifisch verschiedene ἀρετή.[1])

1) Sehr bezeichnende Belege zu der behandelten Frage liefert der platonische Protagoras. Gemeinsam ist daselbst dem Sokrates und Protagoras, dass sie die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend mit Bewusstsein zum Gegenstand philosophischer Erörterungen machen. Aber Protagoras giebt keine Ableitung seiner Ansicht aus dem Begriff der Tugend, sondern nur aphoristische geistreiche Ansichten des gebildeten Weltmannes über Anlage und Erziehung zur Tugend, die er zum Theil in eleganter mythischer Form ausspricht und bei denen es ihm keinerlei Bedenken erweckt, dass er z. B. das staatliche Bedürfniss und das specifisch sittliche Bewusstsein auseinanderreisst. Dem gegenüber sucht Sokrates eine Methode sittlicher Erkenntniss, vor welcher keine ethische Frage im Dunkeln bleiben und jede einzelne Bestimmung ihren Platz mit Nothwendigkeit angewiesen erhalten sollte. Hierzu diente ihm die Induction. Die empirisch aufgegriffenen Ansichten der Sophisten waren weit entfernt, Induction zu sein, weil sie nicht mit Bewusstsein darauf ausgingen, die Tragweite eines ethischen Allgemeinbegriffs festzustellen, sondern nur den vulgär-moralischen Statusquo zum Ausdruck brachten, weshalb ja auch Plato den Protagoras seine Ansicht (am Ende des Mythus), dass die staatsbürgerliche Sittlichkeit allen Menschen ohne Unterschied von den Göttern eingeflösst sei, nur zu dem Zweck aufstellen lässt, um das hergebrachte Verfahren der Athener, wonach sie jeden Beliebigen zum Mitreden über politische Angelegenheiten für competent erachteten, zu rechtfertigen. Sokrates macht die Frage von der Lehrbarkeit der Tugend abhängig von der begrifflichen Erörterung und Eintheilung derselben, Protagoras dagegen von der unbewiesenen Annahme, sie sei eine angeborene aber der Ausbildung be-

Den Athenern im Allgemeinen mochte die sophistische Art und Weise, die Tugend als Lehrobject zu behandeln, erfolgreicher und sicherer scheinen als die sokratische. Die mehr auf Abstraction gerichtete Methode des Sokrates vermochten eben nur die mehr philosophischen Naturen zu würdigen. Daher die von Xenophon[1]) erwähnte Ansicht, Sokrates sei zwar darin sehr stark gewesen, den Menschen den Weg zur „Tugend" zu zeigen, nicht aber, sie wirklich zu ihr hinzuführen.

Was die Methode des Unterrichts nach ihren Einzelheiten betrifft, so tritt bei Sokrates (besonders in den xenophontischen Berichten[2])) ein paränetisches Moment hervor, welches ihn dem Sophisten Prodikos näher bringt, wenn auch Sokrates die Methode der ausgedehnten paränetischen Vorträge, wie dieser sie liebte[3]), wegen seiner Bevorzugung der

dürftige Fertigkeit, wie etwa eine angeborene musikalische Anlage. Diese Annahme ist einfach eine Generalisirung der empirischen Beobachtung, dass Eltern und Lehrer ihre Kinder und Zöglinge von Jugend auf allerdings auf das was „gut" und schicklich ist, aufmerksam machen (Prot. cp. 15), wonach also scheinbar durch die Praxis des gewöhnlichen Lebens die Lehrbarkeit der Tugend constatirt war. Sie wird aber von Protagoras durch keinerlei allgemeine theoretische Gesichtspuncte begründet. Aehnlich verhält es sich bei der Frage nach den Theilen der Tugend und deren Verhältniss zur Einheit (ebd. cp. 34). Auch hier begründet der Sophist seine Ansicht, dass die Tapferkeit von den vier andern Tugenden wesentlich verschieden ist, mit einem „Du wirst viele Menschen finden, welche" u. s. w., während Sokrates wieder mit dem inductiven Verfahren zum Behufe der Definition der ἀνδρεία beginnt.

1) Mem. I, 4, 1.

2) ebd. I, 5. 7. II, 1. 2. 3. III, 12. 14.

3) s. Wecklein a. a. O. S. 41 f.

dialogischen Form der Belehrung sich nicht aneignete. Doch ist ja bekannt, dass er des Prodikos paränetischen Mythus vom Herakles zu seinen Zwecken verwendete.[1] Ferner hat bereits Welcker[2] auf eine Uebereinstimmung der sokratischen Methode mit der des Prodikos in Bezug auf Worterklärungen besonders auf ethischem Gebiete aufmerksam gemacht. Auf die Synonymik des Prodikos sieht zwar Sokrates bei Plato ziemlich ironisch herab,[3] lässt sich aber nichts desto weniger bei Xenophon[4] öfters auf mehr etymologische als begriffliche Worterklärungen ein.

Als gemeinsame Themata der Unterredungen finden wir ausser den eigentlichen ethischen Begriffen besonders die Privat-Oekonomie,[5] den Landbau[6] und die Staatsverwaltung[7] hervorgehoben. Wo ermit den einzelnen Sophisten selbst ins Gespräch kam, mochte wohl öfter der Fall eintreten, dass sich ihm diese gegenüber seinem Streben nach schärferer Fassung der ethischen Begriffe nicht genau genug ausdrückten, da sie oft geneigt waren, die überlieferten Begriffe in der hergebrachten Verschwommenheit beizubehalten.[8]

1) Xen. Mem. II, 1.

2) Rh. Mus. 1833 S. 543.

3) S. Wecklein S. 45 f.

4) Mem. III, 14, 2: *διιρόφραγος*. 7: *εὐωχεῖσθαι*. IV, 15, 12: *διαλέγεσθαι*.

5) S. Strümpell S. 145.

6) Welcker a. a. O. S. 607 f.

7) Xen. Mem. III, 6. 7.

8) Plato, Hipp. maj. 284 D: Sokrates dringt auf Anerkennung des begrifflichen Zusammenhangs zwischen dem *νόμιμον* und dem *ἀγαθόν*. „Genau gesprochen," antwortet der Sophist, „ist dem so, doch pflegen die Leute es nicht so zu bezeichnen." Sokr. „Welche, o Hippias, die Wissenden oder die Nichtwissenden?" Hipp. „Nun, eben die Meisten" u. s. f.

5. Gemäss den im Vorstehenden gezeichneten allgemeinen Principien bestimmt sich nun das Verhalten sowohl des Sokrates als der Sophisten gegenüber dem traditionellen Ethos und der im Bewusstsein des Volkes lebenden Gesetzlichkeit. In Bezug auf diejenigen ethischen Gesichtspuncte, welche damals für das Verhalten des Einzelnen wie für Staats-Institutionen die leitenden waren, stimmte Sokrates mit den Sophisten darin überein, dass sie der Prüfung von Seiten des reflectirenden Subjects zu unterliegen hätten. Die alte traditionelle Heilighaltung von Sitte und Gesetz sollte der aus Prüfung des Bestehenden hervorgegangenen Einsicht weichen, womit zugleich die Forderung bedingt war, dass das nicht stichhaltig Befundene einer Reform entgegen gehen müsse. Zu diesem Zwecke wies auch Sokrates gelegentlich nach, dass diejenigen, welche das überlieferte Ethos annahmen, eben weil und wie es überliefert war, seine begriffliche Fixirung nicht ohne Widerspruch zu vollziehen vermochten[1], und dieser Umstand schien ihn mit den Sophisten, welche ihrerseits auch gegen überlieferte Satzungen ankämpften, auf einen Boden zu stellen. Der Unterschied lag aber darin, dass für Sokrates das Alte nicht eher weichen sollte, als bis es durch ein Besseres ersetzt wäre und die practische Gebundenheit an die herkömmliche Sitte und das Gesetz für den Einzelnen trotz seiner Berechtigung zur Kritik nicht in Frage gestellt wurde, so lange diese eben noch Sitte und Gesetz war, während für die Sophisten diese loyale Rücksichtnahme entweder gar nicht oder wenigstens nicht principiell in Betracht kam.[2] Diese Rücksichtslosigkeit der So-

1) Beispiele geben der platonische Euthyphron, Lysis u. a.
2) Belege bei Schanz S. 101 f.

phisten und Sophistenschüler gegen das Bestehende entsprang theils daraus, dass sich ihnen (und zwar den Tüchtigeren unter ihnen) das Bedürfniss der Ausbildung eines Naturrechts gegenüber der staatlich sanctionirten Satzung in entschiedener Weise fühlbar gemacht hatte, theils kam es eben daher, dass sie dem Belieben und subjectiven Gelüsten der Einzelnen wie der Masse dienten. Der kritischen Tendenz des Sokrates hingegen lag das Streben zu Grunde, das Gute und Bewährte im traditionellen Ethos durch die Kritik erst recht zu festigen, indem es dadurch aus einem ungeprüft Aufgenommenen zu einem mit Kritik und bewusster Einsicht in seiner Zweckmässigkeit aus dem Wesen seines Begriffs heraus Erkannten erhoben werden sollte.[1] Dadurch sollte zugleich die Schrankenlosigkeit des individuellen Gelüstens in sichrere Fesseln geschlagen werden, als dies bei der blinden Anhänglichkeit an die Ueberlieferung möglich war. So führte die subjective Reflexion bei Sokrates zurück zu der nunmehr mit Bewusstsein und Freiheit geübten Unterwerfung unter das einmal feststehende Gesetz. Der Einzelne ist nach seiner Ansicht auch da an das Gesetz gebunden, wo es ihm gefährlich wird.[2] Sokrates nämlich erkennt einerseits, dass nur bei Anerkennung des bestehenden Gesetzes als endgültiger Norm

1 Brandis im Rh. Mus. 1828 S. 96: Sokrates gab nur die aneignende Gewöhnung auf, keineswegs aber das der Sitte zu Grunde liegende Sittliche. Vielmehr muss er dieses als wichtige Anregung für die Spontaneität des sich selbst bestimmenden sittlichen Wissens recht ausdrücklich anerkannt haben, wenn die nachdrückliche Verweisung auf Sitte und Gesetz bei Xenophon Mem. IV. 4. 12 f. 15. 3. 16 u. a. irgend historischen Grund hat.

2 Xen. Mem. IV. 4. 4 f. und der platonische Kriton.

für das Verhalten des Einzelnen dem Staate gegenüber das grösstmögliche Glück der Einzelnen realisirt werden kann,[1] andererseits lehrt ihm sein auch hier zur Anwendung gebrachtes Verfahren der Begriffsbestimmung, dass der Begriff des δίκαιον mit dem des νόμιμον übereinkommt.[2]

So steht Sokrates, wie schon Volkmann[3] gezeigt hat, zwischen den Parteien, welche das öffentliche Bewusstsein seiner Zeit beherrschten, in der Mitte, ebensoweit entfernt von der reflexionslosen Sitteneinfalt und kritiklosen Hingabe des Subjects an das Staatsganze, welche von der compacten Masse der alten Conversativen gepriesen wurde, als von der negativen zersetzenden Kritik des Hergebrachten, an welcher die mehr sporadische Menge der ungläubigen Aufgeklärten ihre Freude hatte.

6. Auch in Bezug auf ihr Verhältniss zu dem Götterglauben stehen Sokrates und die Sophisten insoweit gemeinsam unter dem Einfluss ihrer Zeit, dass bei beiden die unbefangene Naivität des Glaubens an ein göttliches Walten und Wirken, wie er traditionell sich fort und fort erhalten hatte, ganz entschieden abgestreift erscheint und die bewusste subjective Reflexion über das Dasein der Götter und ihr Verhältniss zum Menschen getreten ist. Es ist bekannt, dass zu jener Zeit viele überhaupt nicht an die Götter glauben mochten, andere wenigstens ihren Einfluss auf die menschlichen Angelegenheiten als unwesentlich darzustellen suchten, wieder andere sich in Bezug auf ihr Dasein und Wirken rein skeptisch ver-

1) Xen. ebd. 15 f.
2) ebd. 12 f. vgl. IV, 6, 5.
3) a. a. O. S. 8.

hielten.[1]) Die Sophistik offenbart auch diesen verschiedenen Ansichten gegenüber wieder ihre characteristische Weise: Sie brachte die im Volke versirenden mehr oder weniger unbestimmten Meinungen zu bestimmterer Formulirung und indem sie damit das Alte im neuen Gewande gleichsam als einen neu gewonnenen Inhalt der Erkenntniss erscheinen liess, leistete sie den bei der Menge in Bezug auf diesen Punct bereits vorhandenen Strömungen ihrerseits wieder Vorschub: sie gab den vulgären Vorstellungen die Möglichkeit einer Anlehnung an eine in bestimmterer Fassung auftretende Theorie über das Dasein der Götter. Wie die Volksmenge, so hatten auch die verschiedenen Sophisten über diesen Punct keine übereinstimmenden Ansichten. Aus der Sophistik zog ebensogut der Atheismus seine Nahrung,[2]) wie der Indifferentismus, der sich mit Vorliebe die Götter als viel zu erhaben vorstellte, als dass sie sich um menschliche Angelegenheiten kümmerten oder menschlicher Verehrung bedurften,[3]) und der Skepticismus[4]). Von denjenigen Sophisten, welche in dieser Beziehung positivere Ansichten hatten, erkannte Hippias das Dasein der Götter an;[5]) Protagoras liess es ausdrücklich da-

1) S. d. versch. Ansichten bei Plat. legg. X, 885 ff. Schanz S. 113 f.

2) bei Kritias, der die Götter für die Erfindung eines klugen Kopfes hielt, zum Zwecke der Verhütung gemeiner Frevelthaten. S. Zeller a. a. O. I, S. 481 f. Plat. legg. 889 E f. Sext. Emp. adv. Math. IX, 54.

3) So Aristodemus bei Xen. Mem. I, 4, 10 u. Euthydemus, der (ebd. IV, 2, 1) „viele Schriften der berühmtesten Dichter und Sophisten gesammelt hatte" bei dems. IV, 2, 15.

4) S. Kock, Aristophanes u. die Götter des Volksglaubens S. 81.

5) Xen. Mem. IV, 4, 19.

hin gestellt, ob sie existirten oder nicht und accommodirte sich in seinen Vorträgen wohl den herrschenden oder überlieferten mythologischen Anschauungen;[1] Prodikos hielt sie für Personificationen von Naturkräften oder nutzbringenden Naturgegenständen.[2] Nirgends aber finden wir bei der Sophistik eine auf Begründung reinerer positiver Ansichten über Götter und Göttliches gerichtete Theorie. Auch ihre positiveren Ansichten hierüber beruhen im Grunde auf der Thatsache, dass eben die Menschen im Allgemeinen an Götter glauben und zu allen Zeiten geglaubt haben[3] und die Aufgeklärten konnten diesem Factum leicht die Berufung auf die andere Thatsache entgegenstellen, dass ja in jedem Lande andere Götter verehrt wurden, woraus folge, dass der Götterglaube überhaupt nicht in der Natur der Menschen begründet sei, sondern auf willkürlichen Phantasiegebilden und Satzungen beruhe.[4]

Auch Sokrates gründet seine Ansichten über die Götter und ihr Verhältniss zu den Menschen lediglich auf die Ergebnisse seiner Reflexion und verhielt sich in Bezug auf dieselben der Tradition gegenüber zunächst ebenfalls kritisch. Der Glaube an das Dasein der Götter ergiebt sich ihm durch einen Schluss, einerseits aus der Betrachtung der Einrichtung der organischen Wesen und der Zweckmässigkeit, die in dem Weltganzen überhaupt hervortritt[5] auf einen intelligenten Urheber dieser Einrichtungen, sodann aus

1) S. Wecklein S. 29 f.
2) Welcker a. a. O. S. 633 f.
3) So bei Hippias. Xen. a. a. O.
4) Plat. legg. X, 889 D.
5) Xen. Mem. I, 4, 4 f.

dem Analogieschluss von dem Mikrokosmus des Menschen, der durch Verstand geleitet wird, auf das gleiche Verhältniss im Makrokosmus des grossen Ganzen.[1] Dadurch aber ergiebt sich ihm der Glaube an das Göttliche als eine logische Nothwendigkeit und erhält somit eine festere Begründung, als sie die Tradition zu gewähren vermochte. Daraus leitete er ferner die Ueberzeugung ab, dass die Götter nicht ausser Beziehung zu dem Gange der Welt und der menschlichen Ereignisse stünden, vielmehr allmächtig und allwissend seien.[2] Er wirkte somit nicht nur dem Atheismus und Skepticismus, sondern auch besonders dem trägen Indifferentismus in Bezug auf das Göttliche entgegen. Bei den Sophisten war der Götterglaube Accommodation an die überlieferte Ansicht, bei Sokrates ein nothwendiges Ergebniss des Denkens. Für die sophistische Ethik war er ein ziemlich unwesentliches Accidens, für Sokrates ein constituirender Factor in Bezug auf sittliches Handeln. Es ist für unsern Gegenstand besonders bezeichnend, dass der im Ganzen dürftigen Ausbeute gegenüber, welchen die Sophistik über diesen Punkt gewährt, sich bei Sokrates über das Verhältniss des Menschen zu den Göttern ein fast noch reichlicheres Material von einzelnen Bestimmungen und Ansichten aufweisen lässt,[3] als von seinen ethischen Sentenzen.

---

1) Xen. a. a. O. 17. Vgl. Plat. Phileb. p. 28 f. Volkmann a. a. O. S. 23: „Das ist der einzige Punct, an dem Sokrates nach dem merkwürdig übereinstimmenden Zeugniss seiner beiden Darsteller sich zu einer kosmologischen Idee erhebt und die blosse Ethik überschrei tet, wie es schon das Alterthum anerkannt hat (Diog. L. II, 45)."

2) Xen. Mem. I, 4, 19. u. a.

3) S. Zeller a. a. O. II. S. 115 ff. Volkmann S. 23 f.

III.

Am auffallendsten und am meisten in die Augen springend muss der Unterschied zwischen Sokrates und den Sophisten in ihrem äusseren Auftreten und allen Aeusserlichkeiten der Methode gewesen sein und kann sich dem athenischen Volke nach dieser Seite unmöglich verborgen haben. Die Sophisten waren oder wurden reich, Sokrates blieb arm; jene nahmen Honorar und hatten wohlhabende Schüler, dieser gab seine ethischen Anregungen gesprächsweise, ohne Rücksicht auf Bezahlung und nahm wohl selbst von seinen nächsten Freunden nur das Nöthigste.[1]) Die Sophisten hielten ausgedehnte kunstvolle Vorträge, Sokrates blieb bei dem schlichten Gespräch, ausgehend von den gewöhnlichsten Gegenständen und Verhältnissen. Die Sophisten reisten und brachten überall ihre Gelehrsamkeit in Prunkreden an, Sokrates kam nicht aus seiner Vaterstadt hinaus, ausser im Kriege.

Wenn ihn trotzdem Aristophanes als den Hauptvertreter der Sophistik auf die Bühne brachte und wir daraus schliessen, dass er auch dem athenischen Volke als solcher gegolten haben muss, so ist zunächst hierbei in Erwägung zu ziehen, dass damals in Athen Jeder, der nicht sich von andern dadurch unterschied, dass er reich war und im Müssiggange oder den

1) Plat. Euthyphr. 3 D. Apol. 31 D. 33 A f: *εἰ δέ τίς μου λέγοντος — ἐπιθυμεῖ ἀκούειν — οὐδενὶ πώποτε ἐφθόνησα οὐδὲ χρήματα μὲν λαμβάνων διαλέγομαι, μὴ λαμβάνων δ' οὔ, ἀλλ' ὁμοίως καὶ πλουσίῳ καὶ πένητι παρέχω ἐμαυτὸν ἐρωτᾶν*, womit ein Annehmen freiwilliger Gaben von den reicheren Schülern nicht ausgeschlossen ist. Vgl. Welcker a. a. O. S. 36, Anm. 104.

Staatsgeschäften lebte oder Handel oder Gewerbe trieb, sondern seinen Beruf in einer allgemeinen Lehrthätigkeit fand, die über den Elementarunterricht hinaus ging, von dem einzelnen Manne aus dem Volke unter die Klasse der „Sophisten" gerechnet wurde. Und darin stimmte allerdings Sokrates durchaus mit den Sophisten überein, dass sein Lebensberuf in der Abwendung von der Praxis des Geschäfts- und Staatslebens und im Aufgehen in der theoretischen Lehrthätigkeit bestand. Und zwar war er unter derjenigen Klasse von Menschen, welche diese Eigenthümlichkeit hatte, dem athenischen Volke der bekannteste. Seine unterscheidenden Eigenthümlichkeiten mochten daneben weniger hervortreten und somit Sokrates in der Mitte des peloponnesischen Krieges als einer der hervorragendsten „Sophisten" dem athenischen Volke bekannt sein, wie ihn denn noch nach seinem Tode selbst der Redner Aeschines I, 173 als einen solchen bezeichnete. Insbesondere mag die Gewohnheit des Sokrates, andere durch Fragen ad absurdum zu führen, ihn in den Augen der Menge mit den Sophisten in eine Reihe gestellt haben. Denn diese Methode erschien derselben ebenso als sophistisches Kunststück, als die Weise namentlich der schlechteren Sophisten, Andere gelegentlich durch eristische Spitzfindigkeiten zu verblüffen.[1] Auch galt er den Leuten im Allgemeinen ebensogut wie die andern Sophisten als ein *δεινὸς λέγειν*.[2] Auch ist hier in Betracht zu ziehen,

1) So kann ihm bei Plato selbst ein Thrasymachus sagen: *μὴ δὲ φιλοτιμοῦ ἐλέγχων* Rep. I, 336C; vgl. ebd. 338D: *βδε λυρὸς γὰρ εἶ, ὦ Σώκρατες, καὶ ταύτῃ ὑπολαμβάνεις, ᾗ ἂν κακουργήσεις μάλιστα τὸν λόγον.* ebd. 340 D: *συκοφάντης γὰρ εἶ, ὦ Σώκρ., ἐν τοῖς λόγοις.*

2) S. Plat. Apol. 17 B.

dass Sokrates mit den Sophisten im äussern Verkehr jedenfalls auf ganz leidlichen Fusse stand. Die platonischen Dialoge selbst, und besonders die Apologie bezeugen (von Xenophon abgesehen) einen frühen, häufigen und dauernden Verkehr desselben mit den Häuptern der Sophistik[1]) — und selbst mit untergeordneten Grössen wie Euenos von Paros (Phaed. 60 D).

Die natürliche Stimmung des im Allgemeinen unwissenden Volkes gegen einen aus seiner Mitte, der sich durch höhere Verstandesthätigkeit hervorthat, scheint, wie Grote[2]) treffend bemerkt hat, eine Mischung von Bewunderung und Missgunst gewesen zu sein. Was Aristophanes zu seiner Polemik gegen die Philosophen und Sophisten überhaupt bewog, ist von andrer Seite bereits hinlänglich beleuchtet worden[3]): dass gerade Sokrates als Vertreter der Sophistik herausgegriffen wurde, lag eben daran, dass er dem Volke unter dieser Klasse der bekannteste war. Aristophanes wollte die Sophistik und wohl auch die damalige Philosophie insgesammt mit seinem Spotte treffen. Die einzelnen Richtungen und Vertreter der eigentlichen Sophistik waren aber auch nach ihrem äusseren Auftreten merklich von einander unterschieden. Die älteren bedeutenden Sophisten, wie Protagoras, Gorgias, Prodikos waren auch wohl der grossen Masse des athenischen Publikums doch nicht ausreichend bekannt und boten nicht genug hervorstechende Eigenthümlichkeiten, da sie sich in ihrem Auftreten nach der Art und Weise der gebildeten Stände richteten. Allenfalls hätte des

1) S. Alberti, Sokrates S. 23.

2) Gesch. Griechenl. übs. v. Meissner. S. 581.

3) Vgl. u. a. Kock, Aristophanes u. die Götter des Volksglaubens S. 76 f. 91 f. Peters, de Socrate qui est in Atticorum comoedia S. 8 f.

Hippias Eitelkeit lächerlich gemacht werden können und auch manche der weniger bedeutenden Sophisten mochten verschiedene characteristische Seiten als Angriffspunkte darbieten. Zu gelegentlichen Ausfällen wurde auch dergleichen ausgebeutet; um aber einer Carricatur dieser ganzen Richtung zu einem durchschlagenden Erfolge zu verhelfen, dazu brauchte der Komödiendichter eine durchaus populäre Persönlichkeit und diese fand er gemäss dem Vorstehenden in Sokrates. War dieser nun einmal zu dieser Rolle ausersehen, so konnten auf ihn auch nunmehr wirksame Züge von „seines Gleichen" übertragen werden, welche er selbst nicht in Wirklichkeit hatte. Sokrates war eben zunächst seiner ganzen äusseren Erscheinung nach besonders geeignet als eine Art Pedant der Philosophie oder der Sophistik persifflirt zu werden, wozu sich die gewandteren und mit den Gewohnheiten der Menge mehr in Einklang befindlichen eigentlichen Sophisten nicht recht schicken wollten. Und dass man gerade dem Sokrates Seltsamkeiten des Wesens und Benehmens in Menge aufweisen konnte, zeigt schon die Rede des Alkibiades in Plato's Symposion (215 A)[1]. Auch scheint sich, wie überall wo eine das gewöhnliche Treiben negirende Persönlichkeit eben inmitten dieses Treibens auftritt, auch an Sokrates schon früh mancherlei hämische Nachrede angeheftet zu haben, die sein theoretischer Betrachtung gewidmetes Streben lächerlich zu machen suchte, indem sie ihm Dinge zuschrieb, an die er nicht dachte.[2]

1) Vgl. Volkmann a. a. O. S. 21.

2) Nach der Darstellung von Plat. Apol. 18 B f. galt er der Menge schon bevor ihn Aristophanes auf die Bühne brachte als *μετέωρα φροντιστὴς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς ἅπαντα ἀνεζητηκὼς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν.*

2. Obgleich es nach alle dem recht wohl begreiflich erscheint, dass Sokrates im Allgemeinen mit zu den Sophisten gerechnet werden konnte, so musste doch andrerseits auch in Betreff der Aussenseite seines Wirkens der Unterschied von der sophistischen Art für jeden, der ihn sehen wollte, deutlich genug hervortreten.

Verschieden ist bei beiden schon der Impuls des öffentlichen Auftretens. Indem Sokrates darauf ausging, Definitionen zunächst auf ethischem Gebiete aufzustellen und darauf eine neue Methode der Erkenntniss zu gründen, hatte er ein philosophisches Princip gefunden, von der Art, dass es sich nicht nur theoretisch wenigen Auserwählten als Keim einer neuen Philosophie einpflanzen liess, sondern nach Mittheilung in alle Kreise des Lebens aus sich selbst heraus hindrängte. Es war eine Methode des Philosophirens, die jeden Einzelnen unmittelbar anging, ja, die, um wirksam zu werden, das Hinaustreten unter die Menge geradezu forderte und darum trat Sokrates damit auf den Markt und die Gassen. Die Sophisten aber traten öffentlich auf, weil sie in sich die Kraft fühlten, sich als geistreiche Leute zu zeigen und damit Geld und Lob zu verdienen. Hatten sie sich auch wohl im Anfang ihrer eigenen Ausbildung mit Philosophie abgegeben, so hatte sie sich doch später mehr und mehr der Rhetorik zugewendet; sie traten erst dann öffentlich auf, als ihre philosophischen Bestrebungen als Vorstudien hinter ihnen lagen, während Sokrates gerade mit diesen Interessen nicht nur niemals zu Ende kam, sondern seine darauf bezüglichen Studien im eigentlichsten Sinne des Wortes nicht blos vor, sondern mit und an dem Publikum machte.

3. In dieser Verschiedenheit der Motive des Auftretens liegt auch die Erklärung des Antagonismus zwischen Sokrates (und noch mehr Plato) und den Sophisten. Letztere wollten in jedem Falle ihren Schülern fertige Resultate in Bezug auf alles darbieten, was im Leben äusserlich fördern konnte; sie nahmen Geld für ihren Unterricht und damit hing es zusammen, dass sie in demselben auch möglichst greifbare und erspriessliche Kenntnisse und Fertigkeiten darbieten mussten. Damit aber verdarben sie nach der Ansicht des Sokrates und Plato den Sinn für die Philosophie, welcher nichts nachtheiliger zu sein pflegt als das voreilige Drängen nach bestimmten formulirten Resultaten. Gemäss ihrer unmittelbaren Nützlichkeits-Tendenz waren sie, auch wo sie der Philosophie am nächsten kamen (in ihren rhetorischen Bestrebungen), derselben schädlich, da sie nicht den Sinn für Gewinnung einer letzten und höchsten Wahrheit anregten, sondern mit Wahrscheinlichkeitsgründen operiren lehrten.[1] Der Widerwille gegen die von den Sophisten gelehrte Art der Rhetorik mag wohl schon von Sokrates getheilt worden sein, obgleich er erst bei Plato so

1) Darum hatte namentlich später Plato ein grosses Interesse daran, dass die gebildeten Kreise Athens, soweit sie der Philosophie zugänglich waren, nicht durch sophistische Schönrednerei und Polymathie präoccupirt wurden. Daher die Entschiedenheit seines Kampfes gegen die Sophistik, daher aber auch das Aufbieten aller Schönheit der Form in seinen eigenen Schriften. Man sieht, dass sie für ein Publicum bestimmt waren, welches feinen Geschmack hatte; letzteren hatte es aber nicht zum kleinsten Theile erst von den Sophisten. So mag die Sophistik, wenn auch nur in Bezug auf die Aussenseite seiner Schriften, selbst auf Plato vortheilhaft eingewirkt haben.

entschieden hervortritt. Sokrates lehrte keine Rhetorik und hatte, wie wir aus der Apologie (17 B) sehen, eine Abneigung gegen *κεκαλλιεπημένοι* und *κεκοσμημένοι λόγοι*.

4. Dem entsprechend waren auch die äusseren Mittel des Lehrens bei beiden verschieden. Sokrates pflegte das Gespräch, welches in Frage und Antwort den Andern in die Widersprüche, die dem gewöhnlichen Bewusstsein zu Grunde liegen, verwickelte und dadurch den Boden für philosophisches Denken ebnete. Die Sophisten bedienten sich längerer Reden, in welchen sie die Materien weniger nach dem Gesichtspunkte des begrifflichen Zusammenhanges als vielmehr so ordneten, wie sie am besten geeignet waren, Ueberredung (*πειθώ*) zu bewirken. Wo sie sich auf den Dialog einliessen, suchten sie wenigstens oft die Art der Antwort vorzuschreiben[1]), damit der Andere nicht aus derjenigen Enge des Gedankenkreises, welche dem von ihnen angestrebten Resultate der Unterredung günstig war, heraus kam. Eine allseitige begriffliche Erwägung des Gegenstandes konnte dabei natürlich nicht bestehen.[2]) Ein drittes Hilfsmittel war die Erklärung von Dichterstellen, wobei auch oft genug der Text nicht eigentlich ausgelegt, sondern die voraufge-

1) Vgl. Plat. Prot. 335 A.

2) Bei Disputationen kam es den schlechteren Sophisten unter allen Umständen darauf an, den Mitunterredner wenigstens in den Augen der Zuhörer zu widerlegen und sie waren dabei in Bezug auf die Mittel nicht sehr wählerisch; es genügte ihnen z. B. schon, wenn der Gegner, anstatt überzeugt zu sein, sich durch seine Antworten lächerlich machte. Vgl. Plat. Hipp. maj. 289 E: *τὸ γὰρ ὀρθῶς λεγόμενον ἀνάγκη αὐτῷ ἀποδέχεσθαι ἢ μὴ ἀποδεχομένῳ καταγελάστῳ εἶναι.* Euthydem. 275 D f.

nommene Ansicht, auf deren Begründung es ankam, hinein interpretirt werden mochte, und wobei es ihnen zu Statten kam, wenn ein einzelner Ausdruck nach der Subjectivität der Erklärer verschiedene Auslegungen zuliess.[1]) Von der sokratischen Methode des Unterrichts unterschied sich die sophistische[2]) zu ihrem Nachtheil durch die Voreiligkeit ihrer Schlüsse, die gezogen wurden, ehe der in Rede stehende Begriff gehörig definirt und in seinem Verhältniss zu verwandten Begriffen näher bestimmt war, ferner durch unzweckmässige Fragestellung, sofern diese bei ihnen leicht vom Wesen der Sache abführte, weil sie nicht geübt waren, ihre Fragen gemäss der Partition des Allgemeinbegriffs einzurichten.[3]) Die Berechtigung der wissenschaftlichen Methode des Sokrates dagegen vermochten sie nicht gehörig zu würdigen[4]) und nahmen wohl besonders an seinem inductiven Verfahren Anstoss, da namentlich die weniger philosophischen Köpfe unter ihnen oft nicht einsahen, dass die zur Abgrenzung des Begriffs herangezogenen concreten Beispiele nur Mittel zum Zweck seien.[5]) Ebenso wenig würdigten sie sein Dringen auf scharfe Definitionen; es kam ihnen wie unnütze Wortklauberei vor, da sie nicht sahen, dass

1) Vgl. Plat. Prot. 341 f.

2) nach den verschiedenen platon. Darstellungen, bes. in Gorgias.

3) also z. B. nur eine Frage stellten, wo zwei am Platze wären (Plat. Gorg. ep. 21.).

4) S. ob. S. 24. Plat. Gorg. 489 C f.

5) „Von Speisen sprichst du, Getränken, Aerzten und dummen Zeug. Davon rede ich nicht.“ Kallikles bei Plat. Gorg. 490 C, ebd. 491 A. 497 B. Hipp. maj. 288 D, 290 E, Stellen, in denen dann die sokratische Ironie sich in ihrer ganzen Wirksamkeit zeigt.

das Fehlgreifen im Ausdruck oft auf einem Fehlgreifen in der begrifflichen Einsicht beruhte.[1])

---

1) „Schämst du dich nicht, so alt du bist, auf Worte Jagd zu machen und, wenn Jemand im Ausdrucke fehl greift, einen grossen Fund daraus zu machen?“ Gorg. 489C (Kallikles). Vgl. ebd. 495D. Vgl. auch Rep. I, 336Cf. (Thrasymachus): *Τί εὐηθίζεσθε πρὸς ἀλλήλους ὑποκατακλινόμενοι ὑμῖν αὐτοῖς; — καὶ ὅπως μοι μὴ ἐρεῖς, ὅτι τὸ δέον ἐστὶ μηδ' ὅτι τὸ ὠφέλιμον μηδ' ὅτι τὸ λυσιτελοῦν — ἀλλὰ σαφῶς μοι καὶ ἀκριβῶς λέγε ὅτι ἂν λέγῃς· ὡς ἐγὼ οὐκ ἀποδέξομαι, ἐὰν ὕθλους τοιούτους λέγῃς.*

II.

Plato's Lehre von der Materie.

Der Begriff der Materie gehört allem Anschein nach nicht zu den frühesten Problemen der platonischen Speculation; vielmehr weist alles, was wir über Plato's philosophischen Bildungsgang und die ersten Antriebe seines Philosophirens wissen, darauf hin, dass es ihm, als er aus Sokrates Schule kam, zunächst nicht um die Begründung eines Princips der erscheinenden Vielheit, als vielmehr, eben dieser unmittelbar gegebenen Vielheit und Veränderlichkeit gegenüber, um den Nachweis der Einheitlichkeit des wahrhaft Seienden zu thun sein konnte. Plato selbst hat uns darüber nicht in Zweifel gelassen, dass ihm als Ausgangspunkte seiner selbstständigen Speculation zufolge seiner von den Vorgängern erworbenen philosophischen Einsicht von vornherein feststand, dass in der erscheinenden Wirklichkeit das absolute Werden herrsche und feste Erkenntniss innerhalb ihres Bereichs nicht zu gewinnen sei;[1]) ferner dass alle mechanische Naturerklärung und somit auch der Begriff einer wirkenden Ursächlichkeit erfolglos sei, soweit die letztere nur der Erklärung des mechanischen Entstehens und der äussern Naturnothwendigkeit ohne Einblick in die organische Zweckmässigkeit diene.[2]) Der Natur gegenüber war

1) Rep. V 479B ff. Phaed. 102D. Tim. 27D f. Vgl. Ar. Met. I 6, z. A.

2) Phaed. 97C f. *εἰ οὖν τις βούλοιτο τὴν αἰτίαν εὑρεῖν περὶ*

ihm aber von Anfang an ausserdem noch der Gedanke massgebend, dass es ausser den Objecten der Wahrnehmung noch Objecte einer höhern Art der Erkenntniss gebe, deren intellectuelle Erfassung ein Wissen von dem in allem Wechsel Beharrenden und der hinter den Erscheinungen liegenden Wahrheit begründe,[1]) und von besondrem Gewicht war noch für ihn der Gedanke des Anaxagoras gewesen, dass der Geist es sei, welcher als der wahrhaft zureichende Grund der Wirklichkeit sich erweise.[2]) Eine Speculation, welche in ihren Grundvoraussetzungen die angegebenen Ansichten als hauptsächlich bestimmende Factoren hatte, musste nothwendig mehr in der Richtung des von den Eleaten und Pythagoräern Angebahnten liegen, als den Spuren der Ionier, der Atomisten oder des Empedokles folgen, womit von selbst gesagt ist, dass das Problem der Materie für den Anfang wenigstens gegen das der Ideen in den Schatten trat.

Die Voraussetzungen, auf welchen die Ideenlehre ruht, lassen sich gegenüber den skeptischen Argumenten der Sophistik in die beiden Sätze zusammenfassen: a. Was ist, muss erkennbar sein[3]). b. Was erkannt wird, muss sein[4]) — von welchen aus die Beweisführung in Plato's Sinne etwa folgendermassen weiterschreitet: Es liegt im Begriffe der Erkenntniss,

---

ἑκάστου, ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτὸ εὑρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἔστιν ἢ εἶναι ἄλλο ὁτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν, ebd. 98 C f.

1) Rep. V, 477 B. Phaedr. 247 D E.

2) Phaed. 97 C f.

3) vgl. Tim. 27 E f. 52 A. Cratyl. 439 E f. Theaet. 186 A f.

4) Rep. V, 476 E f. cf. Ar. Met. I, 9, 5 (Schwegler) den Beweis *ἐκ τῶν ἐπιστημῶν* u. Alex. Aphrod. z. d. St. Ribbing, genet. Darst. d. platon. Ideenlehre I. S. 184.

jede Art von Unkenntniss von sich auszuschliessen[1]). Nun bietet das Werdende (Erscheinende) seiner Qualität nach neben Seiendem, d. h. Erkennbarem zugleich Nichtseiendes d. h. Unerkennbares (sofern das qualitativ Veränderliche das Nochnichtsein und Nichtmehrsein in sich aufnimmt); es kann somit das Werdende nicht Object der „Erkenntniss" im eigentlichen Sinne sein. Dagegen giebt es ein Gebiet des Erkennbaren, in welchem jene Eigenthümlichkeit nicht stattfindet, nämlich das der allgemeinen Begriffe, die da existiren sowohl von den Einzeldingen als auch von den von ihnen ausgesagten Merkmalen. Diese Begriffe, sofern sie von einer Vielheit gleichnamiger veränderlicher Einzeldinge als das ihnen Gemeinsame abstrahirt sind, stellen sich dar als beharrliches Object der Erkenntniss und sind, da es ihnen gegenüber keine auch nur vorübergehende Unkenntniss giebt, Objecte der wahren Erkenntniss oder, da es keine Erkenntniss giebt ohne ein Was, das erkannt wird, das wirklich Seiende. Wird somit vermittelst eines intellectuellen Acts die an einer Vielheit von Dingen als das Gleiche erscheinende eigenthümliche Beschaffenheit im reinem Denken ergriffen und als die für sich und selbständig existirende absolute Qualität gesetzt, die von der concreten Vielheit ihrer Erscheinungsformen unabhängig ist, so kann der auf diese Weise gewonnene logische Begriff nicht etwa als lediglich subjectiv angesehen werden; vielmehr muss er, analog der Thatsache, dass das Object der Wahrnehmung dieser selbst gegenüber tritt, als der Erkenntniss, welche ihn erfasst, objectiv gegenüberstehend be-

1) Rep. v, 477 A: *Ἱκανῶς οὖν τοῦτο ἔχομεν, κἂν εἰ πλεοναχῇ σκοποίμεν, ὅτι τὸ μὲν ὂν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὂν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον.*

trachtet werden.[1]) Er repräsentirt sonach ein von dem gemeinen sinnlichen Bewusstsein ganz verschiedenes Object der intellectuellen Erkenntniss,[2]) ein „Ding" im Sinne einer höheren Erkenntnissweise (der ἐπιστήμη), ein Ding, dem Stetigkeit ohne Veränderlichkeit, Einheitlichkeit ohne Vielheit zukommt. Dem logisch als Begriff Gedachten muss die Idee als ein reales Object, als ein Seiendes in objectiver Wirklichkeit entsprechen, weil, was nicht ist, auch nicht gedacht werden könnte.

Da hiernach die Ideen, das Seiende im eigentlichen Sinne, nur dadurch gewonnen werden, dass sich im Begriffe aus der im Werden bestehenden gegebenen Vielheit ein Einheitliches abstrahiren lässt, so ist der Gegensatz von Werden und Sein für Plato das Correlat des Verhältnisses der Vielheit zur Einheit.

Jenes logische Verfahren aber, welches in der Abstraction von dem erscheinenden Vielfachen die Idee als absolut gesetzte einheitliche Qualität ergab, hatte zwar seinen Zweck insofern erfüllt, als dadurch jede einzelne Idee ihrer gleichnamigen erscheinenden Vielheit als das Einheitliche gegenüberstand, und als ausserdem die qualitative und quantitative Veränderlichkeit vom Gebiet des wahren Erkennens ausgeschlossen war, aber die Vielheitlichkeit selbst war dadurch weder erklärt noch beseitigt worden. Vielmehr, indem jenes Verfahren eine unbestimmte Menge von Ideen ergab, hatte das Gebiet des κατ' ἐξοχήν Einheitlichen sich selbst als eine Vielheit dargestellt. Dasjenige, wovor sich Plato gleichsam in das

1) Vgl. Legg. X, 7, 895 D: Ἆρ' οὐκ ἂν ἐθέλοις περὶ ἑκάστου τοίαι νοεῖν; Ἓν μὲν τὴν οὐσίαν, ἓν δὲ τῆς οὐσίας τὸν λόγον, ἓν δὲ τὸ ὄνομα.

2) S. Strümpell, Gesch. d. gr. Phil. I § 94.

Reich der Ideen geflüchtet hatte, nämlich Vielheit und Mannigfaltigkeit, standen nun auch in diesem Gebiete dem Princip des Einheitlichen gegenüber. Und nicht bloss die Summe der einzelnen Ideen bewirkte dieses, vielmehr erschien der einzelne Begriff selbst, sofern er andere unter sich geordnet enthielt, als vielheitlich gegliedert. Zwar entstand durch letzteren Umstand die Möglichkeit, die Mannigfaltigkeit der Ideen unter höhere und höchste Einheiten zu ordnen, aber selbst dieses Aufsteigen zur höchsten Einheit war doch nur in und mit der Thatsache gesetzt, dass von Haus aus im Gebiet der Ideen die Vielheitlichkeit angetroffen wurde. So war das Problem der Vielheit, das einer Lösung bedurfte, bei Plato zunächst nur aus einem Erkenntnissgebiet in das andere nächst höhere zurückgeschoben und trat in dem höchsten mit verstärkter Bedeutung auf: In dem Gebiete der Abbilder von Erscheinungen (der Objecte der εἰκασία)[2]) hatten die Schatten und Spiegelbilder der sinnlichen Dinge an dem Object, dessen vervielfältigte Abbildungen sie waren, ihre Einheit; in der Sphäre der Erscheinungen (Sinnendinge) selbst standen der Idee ihre mannigfaltigen Abbilder (die Objecte der δόξα und αἴσθησις) gegenüber; in der Ideenwelt wiederholten die Begriffe in ihrer Neben-, Ueber- und Unterordnung diese Gegenüberstellung der Einheit gegen die Vielheit. Es konnte Plato nicht entgehen, dass hierdurch die Nothwendigkeit angedeutet wurde, das Verhältniss der Ideen der Einheit und Vielheit als solches auf seine letzten Gründe zurückzuführen und dadurch seiner Dialectik die erforderliche reale Unterlage zu schaffen. Sobald das Princip der Ideenlehre als methaphysisches Centrum seiner philosophischen Anschauungen fest-

1) Rep. VI, 20, 510 A. 511 E.

stand, erwuchs ihm mit Bewusstsein die Aufgabe, die Thatsache der Vielheit zu motiviren. Konnte nun der Grund der Einheitlichkeit schliesslich in der göttlichen Natur der Idee des Guten gesucht werden, so musste Plato diesem Princip gegenüber auch den metaphysisch-logischen Grund der Vielheitlichkeit, welche in der Ideenwelt, wie in der Sinnenwelt auftritt, zu ergründen sich bestreben und dessen Verhältniss zu dem Princip der Einheitlichkeit zu bestimmen suchen.

Den Begriff und Namen der Materie in dem seit Aristoteles gebräuchlichen Sinne dieses Wortes kennt Plato noch nicht. Was wir bei ihm als Versuch, die Materie zu bestimmen, bezeichnen, ist das Suchen nach jenem (zunächst inhaltlich völlig unbestimmten) Grunde der Vielheitlichkeit und der aus ihr sich ergebenden Veränderung. Diesem als dem Analogon der Materie, müssen wir in seinen verschiedenartigen, doch nicht generisch verschiedenen Ausgestaltungen bei ihm nachgehen und die mehrfache Weise, wie seine Gegensätzlichkeit gegen das ideelle Princip aufgefasst wird, zu bestimmen suchen. Das Verhältniss des Gegensatzes zwischen Einheit und Vielheit ist in Bezug auf die Objecte der Erkenntniss zunächst eine formale Bestimmung, welche inhaltlich in verschiedener Weise determinirt werden kann; je nachdem die Einheit als logisches oder als metaphysisches oder als physisches (naturphilosophisches) Princip aufgefasst wird, muss sich der Inhalt ihres Entgegengesetzten demgemäss modificiren. Wir haben somit an der Hand der platonischen Dialoge und der Berichte des Aristoteles die verschiedenen inhaltlichen Bestimmungen aufzusuchen, in welche der angegebene Gegensatz zur Idee je nach seiner logischen, metaphysischen und naturphilosophischen Be-

deutung eingeht. Hieran schliesst sich der Versuch, nachzuweisen, ob und wie das Entgegengesetzte der Idee, ebenso wie diese selbst trotz ihrer verschiedenartigen Bedeutsamkeit ihrem Wesen nach nur eine ist, für die sich ergebenden verschiedenen Weisen der inhaltlichen Bestimmung eine gemeinsame begriffliche Unterlage besitzt.

1. Der logische Gegensatz.

Wer wie Plato das Prädikat des Seins für eine Welt übersinnlicher Realitäten in Anspruch nahm, dessen Speculation musste vor allem Andern sich über den Gegensatz des Seienden, das absolute oder relative Nichtseiende zu orientiren suchen, um hiernach das Verhältniss des Werdenden, der Erscheinungswelt, zu dem eigentlichen Seienden zu bestimmen. Derjenige unter Plato's Vorgängern, dem er selbst in der Bestimmung des Begriffs des Seienden (als des Einheitlichen) am nächsten kam, nämlich Parmenides, hatte in Bezug auf den Gegensatz des ὄν daraus, dass dieses das ἕν sein sollte, die Consequenz gezogen, dass alles, wovon sich Vielheit zeige, mithin die Sinnendinge, mit dem μὴ ὄν zusammenfalle. Plato selbst mochte in Folge einer Nachwirkung des Hylozoismus die Erscheinungswelt nicht als das absolut Nichtseiende betrachten und wollte dieselbe, die somit weder mit der Seite des ὄν, noch mit der des μὴ ὄν zusammenfiel, als eine „Mischung" aus Seiendem und Nichtseiendem angesehen wissen.[1]) Dasjenige μὴ ὄν aber, welches ein mitwirkender Factor in der Constituirung der Erscheinungswelt war, konnte von vornherein nicht

1) Rep. V, 477 A f. Phileb. 23 C f.

das aller Bestimmung und Beziehung baare leere Nichtsein sein; es musste die Art seiner Gegensätzlichkeit gegen das ὄν näher bestimmt werden. Indem nun Plato für seinen allgemeinsten Gegensatz auf die Seite des ὄν als Inhalt die abstracten Begriffe stellte und ihm die Erscheinungswelt, wenn auch nicht das Seiende, so doch wenigstens nicht das Nichtseiende war, blieb ihm für die Seite des μὴ ὄν keine andere positive Bestimmung übrig. Er begnügt sich daher in der Republik (V, 20), wo er zu der angegebenen objectiven Gegensätzlichkeit ihre subjectiven Correlate (die entsprechenden Erkenntnissarten) aufsucht, das μὴ ὄν als das Unerkennbare (ἄγνωστον) zu bezeichnen.

Aber der Begriff des μὴ ὄν war schon vor Plato u. a. von Gorgias einer dialectischen Beleuchtung unterworfen worden, welche dazu nöthigte, objective Bestimmungen über die Gegensätzlichkeit des ὄν und μὴ ὄν aufzusuchen, um auch nur den Begriff des Seienden als des Realen behaupten zu können. Es war der noch ungeübten Logik schwer geworden, sich gegen folgende Argumentation des Gorgias zu wehren:

„Wenn das Nichtsein Nichtsein ist, so ist um „nichts weniger das Nichtseiende als das Seiende. „Denn das μὴ ὄν ist μὴ ὄν und das ὄν ist ὄν, so dass „es auf dasselbe hinauskommt, ob man den Dingen „Sein oder Nichtsein zuschreibt (ὥστε οὐδὲν μᾶλλον „ἢ εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα). Wenn jedoch das „Nichtsein ist, so ist das Sein nicht dessen Entgegen„gesetztes (ἀντικείμενον). Denn wenn das Nicht„sein ist, so ergiebt sich, dass das Sein nicht sei.“ Hieraus wird dann von Gorgias weiter geschlossen, dass sowohl wenn εἶναι und μὴ εἶναι identisch als

auch wenn sie nicht identisch genommen werden, nichts sei.[1])

Diese Beweisführung, durch welche dem Begriffe des Seienden der Anspruch auf Realität negirt wurde, beruht darauf, dass für Gorgias hinsichtlich jedes Urtheils die copulative Bedeutung des „ist" mit der existentialen zusammenfiel. Unter dieser Voraussetzung musste ihm auch das οὐκ ἔστι überall wo es auftrat das Anzeichen davon werden, dass damit das Reale als solches negirt sei. Um dieses Vorurtheil zu zerstören musste Plato erst nachweisen, dass die negative Form der Copula zunächst nur angebe, was in einem gegebenen Begriff nicht mit als Merkmal gedacht werden dürfe oder welche andern Begriffe als von dem Subject verschiedene zu betrachten seien, sowie dass diese Art des Nichtseins durchaus verschieden sei von jener, in der es die Aufhebung des Begriffs als solchen involvire.

In Gorgias Argument war zugleich implicite die Behauptung des Parmenides ad absurdum geführt worden, „es sei nur das Seiende und das Nichtseiende sei gar nicht".[2]) Man kann deshalb in jenem gorgianischen Schlusse die directe oder indirecte [3]) Veranlassung jener Untersuchung des Dialogs Sophista erkennen, in welcher die Art der Gegensätzlichkeit des Sein und Nichtsein mit Rücksicht auf Parmenides festgestellt wird.

In dem hierher gehörigen Theile des Sophista (p. 235 ff.) werden zunächst die Schwierigkeiten ent-

1) (Ar.) de Zen. etc. 5, 979a 25 f.

2) Parmen. fr. v. 47 f.

3) Vgl. K. F. Hermann, Geschichte und System der plat. Phil. S. 180.

wickelt, in welche der Begriff des Nichtseienden führt, wenn er mit Parmenides lediglich als des Widerspiel aller Existenz gefasst wird. Schon der Begriff des Nichtseienden, sofern er überhaupt vorhanden ist, setzt voraus, dass das Nichtseiende irgendwie bezeichnet werde. Jenes absolute Nichtseiende aber könnte doch weder als Eins noch als Etwas bezeichnet werden, folglich wäre auch nicht einmal eine Beziehung desselben auf etwas möglich, „denn wer nicht einmal etwas sagt, der spricht gar nicht". Auch undenkbar ist das Nichtseiende in dem angegebenen Sinne. Denn alles Denkbare fällt unter den Begriff der Einzahl und der Mehrzahl, jenes Nichtseiende aber könnte man weder als Eins noch als Vieles bezeichnen oder denken. Auch bei concreten Begriffsbestimmungen führt jener Begriff des Nichtseienden auf unlösbare Schwierigkeiten. So z. B. bei dem Begriffe des Abbildes, welches eben als Bild des Wirklichen nicht das Wirkliche selbst ist, somit (immer unter der Voraussetzung, dass Nichtsein = Nichtexistiren) zugleich ist und nicht ist u. a. m. Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen „wird es nöthig sein, den Satz des Parmenides zu prüfen und das Bekenntniss zu erzwingen, dass das Nichtseiende in gewisser Beziehung sei und das Seiende in gewisser Weise nicht sei." (242 D) Letzteres geschieht auf Grund zunächst der logischen Einsicht, dass die allgemeinen Begriffe nicht isolirt sind, sondern nach Inhalt und Umfang in gegenseitigen Beziehungen stehen. Wenn man gar keine Begriffe mit einander verbinden könnte, so gäbe es überhaupt keine Meinungen, weil diese nur durch Verbindung von Begriffen möglich sind. Man kann aber auch nicht alle Begriffe mit allen verbinden, weil dann auch unvereinbare Gegensätze identisch sein müssten (z. B. Ruhe und Bewegung). Es bleibt also nur übrig, dass sich einige Begriffe mit einigen verbinden

lassen, wie ja z. B. die Buchstaben theilweise sich mit einander verbinden lassen, theilweise nicht. Wie nun die Grammatik die gegenseitige Verbindung der Laute feststellt, so wählt die Dialectik die zur Verbindung geeigneten Allgemein-Begriffe. Sie hat zu entscheiden, welche Begriffe sich von einander prädiciren lassen und welche nicht, und sucht über Umfang, Verzweigung und Möglichkeit dieser Gemeinschaft nähere Bestimmungen aufzustellen.

Als Hauptgattungsbegriffe gelten Sein, Ruhe und Bewegung. Von den beiden letztern lässt sich das Sein aussagen (mit ihnen verbinden), nicht aber Ruhe und Bewegung von einander. („Die Bewegung ruht" etc. wäre ein Widerspruch). Ferner ist jeder dieser drei Begriffe mit sich identisch (*ταὐτόν*) und von dem andern verschieden (*θάτερον*); diese beiden Begriffe des Identischen (*ταὐτόν*) und Verschiedenen (*θάτερον*) aber sind als solche selbst wieder von jedem der vorigen verschieden, weil keiner von ihnen mit keinem einzelnen von jenen als eines und dasselbe betrachtet werden kann. Ruhe z. B. ist ein Anderes oder ein Identisches, nicht aber das Andere oder das Identische als solches, denn sonst wäre sie mit der Bewegung, die ja in derselben Weise an dem *θάτερον* und *ταὐτόν* Theil hat, identisch. Auch neben dem Sein ist das *ταὐτόν* ein selbständiger Begriff, denn es müssten Ruhe und Bewegung, (die beide sind), wenn das Sein und das *ταὐτόν* dasselbe wären, auch ihrerseits identisch sein, was unmöglich ist. Auch das *θάτερον* ist nicht dasselbe mit dem Sein; denn das *θάτερον* (= Anderssein, Verschiedenheit) ist immer relativ, das Sein aber wird bald absolut, bald relativ gedacht. Was verschieden (*ἕτερον*) ist, ist dies nothwendig in Bezug auf ein Anderes. Sonach ist die

p. 255 C. f.

Idee des ἕτερον in allen fünf Begriffen enthalten. Jeder von ihnen ist verschieden von den übrigen nicht durch seine Natur, sondern durch die Theilnahme an der Idee des ἕτερον. Sofern nun diese Theilnahme am θάτερον Ruhe wie Bewegung, ταὐτόν wie θάτερον jedes zu einem von dem Sein Verschiedenen macht, sind alle diese Begriffe ein Nichtsein, sofern sie aber am Sein Theil nehmen, sind sie ein Sein. Es ist also jeder Begriff in soviel Beziehungen ein Nichtsein, als es von ihm Verschiedene (Andere) giebt. Wir verstehen also offenbar unter dem Nichtsein p. 257 B. hier nicht das ἐναντίον des Sein (nicht ein ihm conträr Entgegengesetztes), sondern nur ein von dem Seienden Verschiedenes (ἕτερον μόνον — einen Gegensatz der contradictorischen Opposition der Urtheile[1])). Somit „ist nicht nur der Beweis geliefert, dass das p. 258 D E. „Nichtseiende ist, sondern auch, welcher Gattungs„begriff dasselbe in sich fasst. Denn in dem Nachweise, „dass es die Idee des θάτερον gebe und sie sich in der „Beziehung alles Seienden zu einander besondere, haben „wir von dem Theile, welcher jedesmal den Gegensatz „gegen das Seiende bildet, zu sagen gewagt: Dies gerade

1) Nach der jetzigen logischen Terminologie. Es stehen nämlich das allgemein verneinende Urtheil: „Das ὄν ist in keiner Beziehung ein μὴ ὄν" und das particulär bejahende: „Das ὄν ist in mancher Beziehung ein μὴ ὄν" nach der Lehre von der Opposition der Urtheile (Drobisch, Logik § 73, Ueberweg, Logik S. 175) in der sog. oppositio contradictoria. In dem ersten Urtheil ist das μὴ ὄν gleich dem des Parmenides, im letzteren gleich dem eben bespr. θάτερον. Hingegen repräsentiren das ὄν und das parmenideische μὴ ὄν folgenden Gegensatz der Urtheile:

„Das ὄν ist in jeder Beziehung ὄν;"
„Das ὄν ist in keiner Beziehung μὴ ὄν,"

die im conträren Gegensatze stehen.

„ist wirklich das Nichtseiende. — Also soll uns Nie-
„mand entgegnen, wir hätten das Nichtseiende dargestellt
„und dann zu behaupten gewagt, es sei. Denn wir
„lassen es schon lange auf sich beruhen, ob
„ein ἐναντίον[1]) von ihm ist oder nicht, ob
„es Denkbarkeit besitzt oder ganz undenk-
„bar ist. (Soph. 258 z. E.)

Das dialectische Ergebniss der angeführten Deductionen des Sophista ist nun für unsern Zweck folgendes: Mit der Setzung des Begriffes des μὴ ὄν wird nicht, wie u. a. Gorgias behauptet hatte, ein realer Gegensatz (ἐναντίον) des ὄν als mit diesem identisch gesetzt, sondern ein allen Begriffen eigenthümliches Merkmal, das Verschiedensein, als die (positive) Idee der Verschiedenheit (ἡ θατέρου φύσις) aufgestellt. Indem sich somit der Satz: „Das Nichtseiende ist" umsetzt in den andern: „Es ist (existirt) Verschiedenheit", ist jener eristischen Argumentation der Boden entzogen. Allerdings hätte Gorgias Recht, dass in dem Satze: „Das Nichtseiende ist" nach jener obigen Voraussetzung die Gegensätzlichkeit zwischen Sein und Nichtsein aufgehoben ist, aber er irrt eben, wenn er annimmt, das Nichtseiende, welches in diesem Satze Subject ist, sei jenes von dem Begriffe des ὄν absolut getrennte Glied des vollen Gegensatzes. Es ist vielmehr nur die mit der Vielheit der Begriffe von selbst gegebene gegenseitige Verschiedenheit (ἕτερον). Zugleich ist gegen die Eleaten nachgewiesen, dass und in welcher Weise mit dem εἶναι zugleich das μὴ εἶναι in der That als ein Reales gesetzt sei (als Idee der Verschie-

1) Conträrer Gegensatz, in dem angegebenen Sinne.

denheit).[1]) Ungelöst bleibt dabei die wichtige und für den Fortschritt der Speculation sehr folgereiche Frage nach der Realität oder Nicht-Realität jenes ἐναντίον des Seienden, welches ja auch Gorgias und Parmenides zunächst im Auge gehabt hatten. Seine Realität wird am Schlusse der ausgezogenen Deduction weder unbedingt bejaht noch ebenso verneint. Das methodologische Princip der Ideenlehre, die Begriffe als real gedachte Objecte zu fassen und die an der Erörterung ihrer Verhältnisse zum Vorschein kommenden Vorsteilungsformen als Verhältnisse des Realen anzusehen, geräth diesem Begriffe gegenüber in Verlegenheit. Einmal nämlich war für das platonische Denken das μὴ ὄν in der Bedeutung des ἐναντίον des ὄν jedenfalls eine statthafte Begriffsbestimmung (sogut wie z. B. Ruhe gegenüber der Bewegung) und hätte somit sogar Anspruch gehabt, als Idee gesetzt zu werden. Nun konnte freilich andrerseits der absolute Gegensatz, die unbedingte Negation des Seienden nicht selbst als ein Seiendes im eigentlichen Sinne des Wortes (d. h. als Idee) gefasst werden, es konnte nicht in derselben Weise real sein wie die Ideen. Jedoch konnte ebensowenig mit diesem μὴ ὄν ein absolut wesenloses Nichts bezeichnet sein (wie wohl Parmenides gewollt hatte), weil es (der obigen Erörterung zufolge) dann nicht einmal gedacht werden könnte. Ferner hatte Plato eine Stufenfolge der Objecte der Erkenntniss aufgestellt[2]) in der Reihe: Seiendes, Werdendes, Nicht-

1) Freilich würden die Eleaten das Prädicat der Verschiedenheit in Folge der eigenthümlichen Art, wie sie die Einheit des Seienden auffassten, so wenig anerkannt haben, wie die Realität der Vielheit, deren unmittelbare Consequenz die Verschiedenheit ist.

2) Rep. V, 20 u. ö.

seiendes, der als subjectives Correlat die Reihe: Wissen, Meinen, Nichtwissen entsprach. Auch hierdurch war angezeigt, dass das μὴ ὄν nicht ein absolut Undenkbares sein konnte; es hätte sonst nicht einmal soviel von ihm gewusst werden können, dass ihm eine Stelle in der Abfolge der Erkenntniss-Objecte gebühre; es hätte überhaupt keine Denkbestimmung (nicht einmal eine negative) von ihm geben können, also auch nicht die, dass es das ἐναντίον des ὄν und das Object des Nichtwissens, der ἄγνοια, sei.

Offenbar ein Begriff voll eigenthümlicher Schwierigkeiten! Ein Nichtseiendes als voller Gegensatz des Seienden, welches sich gleichwohl soweit geltend zu machen weiss, dass Denkbestimmungen über dasselbe (welches doch weder Idee noch Sinnending ist) vorhanden sind, ja welches als mitwirkender Factor in der Welt des Werdenden auftritt, einfach auf Grund der Begriffsbestimmung, dass das Werdende nicht sei das eigentlich Seiende, folglich mit einem Nichtseienden „vermischt" sein müsse. Wir haben es hier zu thun mit dem Gegensatze aller Realität, der aber als solcher doch in und mit der Setzung des Realen seine Stellung und eine Art von objectiver Wirksamkeit behauptet.

Ein derartiges eigenthümliches μὴ ὄν war übrigens bis dahin keineswegs etwas Unerhörtes. Schon Demokrit hatte den Gegensatz der Atome, das Leere (oder Dünne) mit dem Nichtseienden identificirt, letzteres als mitwirkenden Factor bei der Weltbildung angesehen und in diesem Sinne den Satz aufgestellt: Das Seiende sei um nichts weniger als das Nichtseiende (μὴ μᾶλλον τὸ δὲν εἶναι, ἢ τὸ μηδέν[1]).

1) Plut. mor. p. 1109. Ar. Met. I, 4, 985b 4.

Aehnlich verhielt es sich mit der Auffassung des Leeren bei den Pythagoräern.[1])

Somit ergiebt sich schon aus jener Andeutung im Sophisten die Hinweisung, dass im Fortgange der Speculation neben jenes relative ἕτερον ein absolutes ἕτερον als Gegensatz nicht einer Idee gegen eine andere, sondern als Gegensatz der Idee (des Realen) als solcher sich zu stellen im Begriff ist. Wie dies logisch sich vollzieht, zeigt die Deduction im Dialoge Parmenides. Die antinomischen Erörterungen desselben (p. 137C ff.) werden freilich am Schlusse des ihnen vorausgehenden Haupttheiles zu ausdrücklich als Vorübungen zur eigentlichen Dialectik bezeichnet[2]), als dass wir uns bewogen finden könnten, hinter jeder einzelnen Schlussreihe einen besonders wichtigen metaphysischen Hintergrund zu suchen. Ein solcher liegt nach unsrer Ansicht nur in der ihnen allen gemeinsamen Tendenz, welche dahin geht, gegenüber der beziehungslos einheitlichen Fassung des Seienden ein derartiges seiendes Eins aufzustellen, welches aus seinem eignen Begriffe heraus sich seinen Gegensatz (das „Andere") setzt. Erst indem jenes Eins sich[3])

---

1) S. Ar. phys. IV, 6, 213b 22 u. dazu Prantl, Anm. 18. Erdmann, Grundriss d. Gesch. d. Phil. I, § 32, 3.

2) Vgl. Parmen. 137B πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν. Dass es sich bei den antinomischen Untersuchungen mehr um die Methode als um specielle logisch-metaphysiche Ergebnisse handelt, geht aus 136A hervor, wo es heisst, man könne statt an den Begriffen des Eins und Vielen den Faden der Antinomien auch an denen der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Bewegung und Ruhe, des Entstehens und Vergehens u. a. ablaufen lassen.

3) nach Prantl's Ausdruck (Uebersicht der gr.-r. Phil. S. 85.).

als „Ur-Zweiheit" entwickelt, gewährt es die Möglichkeit nicht nur einer Causalität, sondern der Erkennbarkeit überhaupt. Das ἕν, die allgemeinste Idee, könnte weder die Reihe der übrigen Begriffe aus sich entwickeln noch überhaupt gedacht werden, wenn nicht mit seinem Begriffe als des Seienden zugleich der des einheitlichen „Andern" (das im Parmenides nicht mehr als ἕτερον, sondern mit gutem Grunde pluralisch als τὰ ἄλλα auftritt) gesetzt wäre.

Parmen 137 C ff.

Setzt man nämlich die begriffliche Einheit (das ἕν, die Idee als solche) schlechthin exclusiv und ohne alle Beziehung, so zeigt sie sich als ohne Vielheit, ohne Theile, ohne Grenze und Gestalt, ohne Bewegung u. s. w., schliesslich auch ohne Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, folglich war das ἕν nicht, ist, wurde nicht, ist und wird nicht. Also ist es überhaupt nicht, auch nicht Eins, es kommt ihm somit weder Name noch Wahrnehmung noch Wissenschaft noch Meinung zu. „So kann es sich mit dem ἕν wohl nicht verhalten" (142A). Die Möglichkeit dialectischer Erkenntniss entsteht erst, wenn von dem Eins das Sein unterschieden und damit (wenn wir die Ausdrucksweise des Sophista hier anwenden) mit dem ταὐτόν des Begriffs sein ἕτερον gesetzt wird. Alsdann ergeben sich begriffliche Bestimmungen (Eins, Sein, Anderes, Zahl, Ganzes u. s. f.), wodurch ein Erkennen des Seienden möglich wird. Die folgende Antinomie betrachtet den Gegensatz des ἕν (τὰ ἄλλα) zuerst in Beziehung auf sein Entgegengesetztes, sodann ohne diese Beziehung. Das allgemeine Resultat ist dasselbe wie in der vorigen Antinomie: Die Aufhebung der Beziehung auf den begrifflichen Gegensatz hebt auch alle Prädicate auf, in denen die Erkenntniss des Begriffs sich darstellt, während mit dem Setzen dieser Beziehung sich in einer Reihe positiver und negativer

p. 157 B f.

Begriffe ein Feld der Erkenntniss ausbreitet. Die beiden letzten Antinomien endlich behandeln den Begriff des Nichtseins und die aus ihm sowohl für das Eins als für „die Andern" sich ergebenden Bestimmungen. Das Nichtsein wird hierbei zweifach gefasst, nämlich a. in dem Sinne der Verschiedenheit von dem Andern (= dem ἕτερον des Sophista), b. in dem Sinne der vollständigen Abwesenheit des Seins (οὐσίας ἀπουσία). Im letzteren Falle ist das Ergebniss wiederum die absolute Unmöglichkeit der Erkenntniss, während aus der erstern Fassung sich positive und negative Bestimmungen der obersten Begriffe entwickeln. p. 160 B ff. p. 160 C. p. 163 C.

Als Resultat der Dialectik des Parmenides ergiebt sich für unsern Zweck sowohl eine Ergänzung als eine Erweiterung der aus dem Sophista herausgezogenen Deductionen. Das Eins und sein Gegensatz begrenzen sich gegenseitig in und mit der gemeinsamen Producirung der einzelnen Begriffe. Das Nichtseiende des Sophisten erscheint im Parmenides als die Vielheit (τὰ ἄλλα) im Gegensatze zur Einheit, indem zugleich ausdrücklich das Nichtsein in dem Sinne von οὐσίας ἀπουσία von dem Gebiete der Erkenntniss ausgeschlossen wird. Fasst man nun die „Einheit" des Parmenides im Sinne der Einzelidee, so sind die ἄλλα die übrigen Ideen, deren jeder nach Anleitung des Sophista ein Nichtsein als Verschiedensein zukommt. Das Resultat des Sophista in Bezug auf das ταὐτόν und θάτερον erzeugt hiernach der Parmenides auf dem Wege der dialectischen Gegenbewegung der obersten begrifflichen Gegensätze der Einheit und Vielheit, aus deren gegenseitiger Beschränkung sich die übrigen Begriffe ergeben. Denn immer wird nachgewiesen, dass das Widerspiel der Erkenntniss sich herausstellt,

sobald eines der gegensätzlichen Glieder ohne Beziehung auf das Andere gefasst wird. Die Grundlage der Dialectik bildet hiernaeh dasjenige Eins dem es wesentlich ist, Eins zugleich mit dem Andern zu sein, d. h. eine Vielheit von Einheiten.

Aber die Bedeutung des ἕν im Parmenides und somit auch die seines Gegensatzes reicht offenbar weiter. Ber Begriff dieses ἕν kann als Ausdruck erscheinen sowohl für die Einzelidee im Gegensatze zu den andern Einzelideen als auch für das Princip der Idee als solches im Gegensatze zu dem was Nicht-Idee ist. Es ist wohl nicht unabsichtlich, dass im Parmenides der Begriff des ἕν in dieser Weite der Bestimmung gelassen ist. Hierdurch wird nämlich der Begriff des Gegensatzes zur Einheit über das Resultat, wie es im Sophista erreicht ist, hinausgeführt und jener andere (conträre) Gegensatz gegen das einheitlich Seiende, auf welchen dort nur hingedeutet war, ebenfalls dialectisch begründet. Sofern das Princip des Anderen im Parmenides in seinem Gegensatze gegen das ἕν zugleich die Bedeutung des Gegensatzes zur Idee als solcher erhält, kann es nicht selbst wieder in das Gebiet der Idee fallen, sondern muss sich als dasjenige ἕτερον darstellen, welches Nicht-Idee ist. So enthält die Gegensätzlichkeit des ἕν und der ἄλλα die Begründung der ausserhalb der Ideenwelt stehenden Vielheit, und das im Sophista noch problematisch gelassene absolut Nichtseiende wird hier positiv als die der Einheit gegenüberstehende Vielheitlichkeit, als Gegensatz zur Idee als solcher bestimmt. Darum wird dieses Nicht-Ideelle, Vielheitliche im Parmenides auch bereits als Menge und Masse bezeichnet (p. 164 B f.) und rückt damit dem Begriffe der Materie von selbst näher.

2. Der metaphysische Gegensatz.

Die bisher erörterten logischen Deductionen der Begriffsverhältnisse geben keine Antwort auf die Frage, wie das Sinnenfällige aus den Ideen abgeleitet wird. Nachdem die Ideenwelt vermittelst des Schlusses vom Werden auf das Sein und von den verschiedenen Erkenntnissstufen auf die jeder derselben entsprechenden Objecte gefunden ist, entsteht die Forderung, zu begründen, wie das Sein zum Werden gekommen ist, wie die einheitliche Allgemeinheit sich zur Vielheit der ihr sinnlich entsprechenden Erscheinungen besondere. Die Antwort, dass die Sinnendinge durch Theilnahme (*μέθεξις*) an den Ideen oder durch die Anwesenheit (*παρουσία*)[1]) oder Gemeinschaft (*κοινωνία*) der Ideen in ihrer Eigenthümlichkeit bestimmt sind, giebt nur den Ausdruck des Problems ohne die Lösung.[2]) Denn da hiernach die Sinnendinge als Wirkungen der Ideen sich erweisen, so hat die Speculation die Art der Causalität, in welcher die Ideen wirken und überhaupt die Möglichkeit, dass sie in ein causales Verhältniss zu den *αἰσθητά* treten und letzteren eine Art von Existenz verschaffen können, erst zu begründen.

Dieser Forderung gerecht zu werden versuchen diejenigen platonischen Dialoge, in denen an die Stelle der logischen Analyse der Begriffe ein synthetisches

1) S. Teichmüller, aristotelische Forschungen III, S. 9 f.

2) Phaed. 100 E. *Φαίνεται γάρ μοι, εἴ τι ἔστιν ἄλλο καλόν, πλὴν αὐτὸ τὸ καλὸν οὐδὲ δι' ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ — οὔκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη*, in welchen letzteren Worten das Problem ausdrücklich offen gelassen wird.

Verfahren tritt, wodurch das Verhältniss des Werdens zum Sein auf letzte metaphysische Principien zurückgeführt wird. Letzteres geschieht durch Heranziehung der Grundanschauungen des Pythagoreismus hauptsächlich in den Ausführungen des Philebus und Timäus.

Von den verschiedenen Formen des causalen Zusammenhanges konnte die mechanische Ursächlichkeit, wie sie die Sinnendinge auf einander ausüben, für Plato von vornherein gar nicht in Betracht kommen. An der Würdigung des Begriffs der wirkenden Ursachen in diesem Sinne hinderte ihn zunächst jenes (neuerdings nicht mit Unrecht krankhaft genannte) Streben, „mit Überspringung aller innerhalb der empirisch gegebenen Vielheit selbst liegenden Beziehungen und Probleme die übersinnliche Welt der Gedankendinge zu erfliegen". Auserdem konnte bei der einmal angenommenen Transcendenz der Ideen von einer mechanischen Wechselwirkung zwischen ihnen und den Erscheinungen von selbst nicht die Rede sein. Aber selbst bei der Erklärung der Eigenthümlichkeit der Erscheinungen hielt es Plato für unphilosophisch, die mechanische Causalität einzuführen, indem bei der Frage nach dem Ursprunge einer bestimmten Qualität mit dem gegebenen Allgemeinbegriffe derselben die Frage nach der Endursache indicirt sei[1]; er will innerhalb der Erscheinungswelt selbst die wirkenden Ursachen gegenüber der causa finalis nur als *συναίτια* gelten lassen.[2] Denn der Mechanismus vermöge

1) Phaed. 100 C f.

2) Tim. 46 C f: *ταῦτ' οὖν πάντ' ἔστι τῶν ξυναιτίων, οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσι χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν· δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ ξυναίτια ἀλλ' αἴτια εἶναι τῶν πάντων, ψύχοντα καὶ θερμαίνοντα πηγνύντα τε καὶ διαχέοντα*

doch niemals das Einwohnen des Begriffs in der Erscheinung zu erklären, sowenig wie die Muskeln, die mechanische Ursache des Gehens, die eigentliche Ursache desselben, nämlich das Gehenwollen zu einem bestimmten Zwecke, als Princip der Causalität ersetzen können.[1])

Für das Verhältniss des Sinnlichen zu den Ideen gestaltete sich nach dieser Ansicht von der wahren Causalität die Frage nun dahin, wie wohl die Ideen als Endursachen der Erscheinungen letztere zu erwirken vermögen, und eine Lösung des Problems in dieser Fassung bietet uns Plato in seinem Philebus und Timäus. Es handelt sich um die Bestimmung der Art und Weise, wie die Sinnendinge durch die Ideen eine Art von Existenz erhalten und zwar im Sinne einer objectiven Realität, obgleich eine solche nach der ursprünglichen Intention der Ideenlehre ihnen abgesprochen werden musste. Nachdem nun Plato sich einmal auf den Gedanken eingelassen hatte, die Erscheinungen als etwas von den Ideen Erwirktes anzusehen und doch andrerseits den Grund ihrer nichtideellen Eigenthümlichkeiten (Unbeständigkeit und Veränderlichkeit) nicht aus der Natur der Ideen selbst ableiten wollte, war die Folgerung eines den Ideen selbst als reales Widerspiel der Einheitlichkeit gegenüber stehenden Grundes der Vielheitlichkeit und Veränderlichkeit unvermeidlich geworden. Die metaphysische Erörterung des Verhältnisses von Einheit und Vielheit führt hiermit ebenfalls auf jenen realen Gegensatz des „wahren Seienden", den die logische Be-

καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα. Phaed. 99 B: — ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον.

1) Phaed. 99 A f.

arbeitung der begrifflichen Verhältnisse ergeben hatte: Das ursprünglich reale Seiende fordert um der Erscheinungen willen gleichsam ein ihm gegenüberstehendes reales Nichtseiendes. Wir haben dessen Beschaffenheit sowie sein Verhältniss zur Causalität der Ideen nach Anleitung der genannten Dialoge nun näher zu entwickeln.

Keiner der platonischen Dialoge hat die Frage nach der Vermittlung von Einheit und Vielheit, Idee und Erscheinung tiefer eindringend ergriffen, als der Philebus. Seine methodische Anlage ist dieselbe, wie in den meisten andern Dialogen: es wird ein Thema von wesentlich practischer Bedeutung im Gegensatze gegen die oberflächliche und unkritische Weise der sophistischen Behandlung nach einer zuerst von Plato aufgestellten dialectischen Methode behandelt und in Zusammenhang mit der Ideenlehre gesetzt.

Phileb. p. 11 f.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Frage nach der Beschaffenheit des höchsten Gutes im Sinne eines menschlicher Eigenthümlichkeit entsprechenden seelischen Besitzthums (*τί τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον* p. 19 C). In diesem Sinne wird gefragt, ob Lust oder Erkenntniss oder ein aus beiden gemischtes und über ihnen stehendes Drittes als der gesuchte Inhalt des Glückes sich darstelle und ob sonach dem blos hedonistischen oder dem blos theoretischen oder dem aus beiden „gemischten" Leben der Preis zuerkannt werden müsse. Um nun die Möglichkeit einer derartigen „Mischung" zu begründen, wird hervorgehoben, dass sowohl Lust als Erkenntniss, obgleich jedes seinem Begriffe nach Eins ist, sich doch in verschiedene und entgegengesetzte Arten theilen, und die Untersuchung hierauf sofort unter Plato's höchsten und überall durchgreifenden

Phileb. p. 14 f.

Gesichtspunkt, den der Beziehung des Einen auf das Viele gestellt und dabei von vornherein die ganz äusserliche Auffassung dieses Gegensatzes, die denselben in die concrete Vielheit der einzelnen Theile des Sinnendinges setzt, abgewiesen. Vielmehr soll darunter die in der p. 15. Vielheit ihrer concreten Abbilder immer noch in sich einheitliche Idee verstanden werden, und damit die Nothwendigkeit sich darstellen, zu erklären entweder wie die Idee als das einheitlich Beharrende und als das alles Werden und Vergehen Ausschliessende „hernach doch wieder in dem Werdenden und Unendlichen entweder als zerstreut oder als vielheitlich geworden zu setzen sei" oder wie dieselbe ihren sinnlichen Abbildern gegenüber zu denken sei ohne dass der Widerspruch entstehe, dass sie sich selbst als einheitliches Ganzes ausser sich selbst gesetzt habe und somit ein Eins zugleich in Einem und Vielen sei (p. 15 B: *πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην. μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς — ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι*). Zur Lösung dieser Schwierigkeit werden nun die (pythagoreischen) Prin- p. 16. cipien der Grenze (*πέρας*) und des Unbegrenzten (*ἄπειρον*) herbei gezogen, welche den Dingen als constituirende Elemente einwohnen, (*τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι — πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν ἑαυτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων*), sofern sie eben „aus Einem und Vielen" sind. Eine wissenschaftliche Erkenntniss der concreten Verhältnisse der Dinge ist daher nur auf Grund ihrer durch das gegenseitige Verhältniss jener Grundelemente bedingten Gliederung möglich. Wer z. B. Kenntniss der Lautlehre sucht, hat dieselbe noch nicht, weder wenn er den

einheitlichen Begriff des Lautes (φωνή) noch wenn er die ungegliederte Vielheit der Einzellaute (στοιχεῖα, Buch-
p. 18. staben) kennt. Erst wenn er die qualitative Verschiedenheit der Laute und ihre hiernach sich bestimmende Eintheilung in Arten und Unterarten kennt, ist er ein γραμματικός. Die Vielheit der Einzellaute ist hier das ἄπειρον, in welches durch Bestimmung der Arten des πέρας hineingetragen wird, um die im Concreten sich offenbarende Gliederung der Idee des Lautes (φωνή) darzustellen. Ebenso entsteht Kenntniss der Musik noch nicht durch die Kenntniss des Tons (ebenfalls φωνή genannt) und seines ἄπειρον, der sich nach Höhe, Mitte und Tiefe abstufenden Tonverschiedenheit, sondern durch Aufweisung der Begrenzung dieses ἄπειρον, die sich darstellt in Accorden, Intervallen und dergl. Darum soll man, da dies so geordnet ist (τούτων οὕτω διακοσμημένων) überall mit der Setzung einer Idee anfangen. (z. B. Laut.) Hat man sie erfasst, so soll man zusehen, ob nicht ausser derselben zwei, drei oder eine andere Zahl sich darin finde (z. B. Vocale und Consonanten) und ebenso soll man bei jeglichen Einem unter diesen verfahren (die Consonanten etwa in mutae und liquidae
p. 16 D. theilen), bis man von dem ursprünglichen Eins nicht blos einsieht, dass es Eines, Vieles und Unendliches, sondern auch wie Vieles es sei, die Haltung des Unbegrenzten aber an die ganze Menge nicht eher heranbringen bis man die Zahl der Arten ganz durchschaut, welche zwischen dem Eins und dem Unbegrenzten (z. B. zwischen der Idee des Lautes und der unbestimmten Vielhiet der Laute oder Buchstaben) liegt. Erst dann soll man die Einzelheiten der einzelnen Gliederungen als im ἄπειρον aufgehoben betrachten (τότε δ' ἤδη τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾷν). Entsprechendes gilt von dem umgekehrten Wege:

Wenn man von dem ἄπειρον ausgeht, muss man nicht p. 18.
sogleich auf das Eins, sondern auf eine Mehrheit übergeordneter Arten sein Augenmerk richten und von diesen Allen ausgehend mit dem Eins endigen.

Die weiteren Erörterungen des Philebus gehen nun darauf aus, auch die gesuchte Idee des Glückes (ἀγαθόν) als einen solchen zwischen einem ἕν und einem ἄπειρον liegenden Complex von Begriffen darzustellen, der sich dann zu dem ihm entsprechenden Leben wie die Seele zum Körper verhält (p. 64 B.). Nach Massgabe der Stelle, welche Lust und Erkenntniss in demselben einnahmen, soll dann auch sich ergeben, welcher von beiden der höhere Werth zukomme. Wer aber der Vernunft-Erkenntniss (als Gut betrachtet) auch nur den zweiten p. 23 B.
Preis erkämpfen will, der bedarf ausser den bisherigen „noch anderer Pfeile." Letzteres sind nähere Bestimmungen über das ἄπειρον und πέρας. Man hat näm- ebd. CD.
lich ausser diesen beiden Grundelementen des Seienden als „drittes" das aus beiden Gemischte anzusehen und, um die Principien vollständig aufzuführen, als „viertes" die „Ursache der Mischung" anzunehmen. Es ist nämlich

1. das ἄπειρον überall da vorhanden, wo begrifflich keine bestimmte Grenze und gegenseitige Beschränkung zweier entgegengesetzter Glieder statuirt und der Grad der gegenseitigen Stärke qualitativ Entgegengesetzter nur als „mehr und weniger" (πλέον καὶ ἔλαττον) bestimmt wird. Sobald eine „Grenze" hineinkommt, wird das unbestimmte Mehr und Weniger sich in einen bestimmten Grad der Qualität verwandeln und damit die Unbestimmt- p. 24.
heit oder Unbegrenztheit entweichen und die bestimmte Grösse an ihre Stelle treten. Unter diese Gattung gehört alles, was uns ein Mehr oder Minder (μᾶλλον καὶ

ἧττον) zu sein scheint, was Bestimmungen wie „sehr, gering, zu sehr" u. dgl. aufnimmt.

2. Das πέρας ist der Gegensatz solcher graduellen Unbestimmtheit: Das Gleiche, Doppelte und überhaupt
p. 25 A B D. alles, was ein Zahlenverhältniss zum andern und ein Massverhältniss ist, also das Princip der Gliederung nach bestimmten qualitativen und quantitativen Unterschieden, welche die Unbestimmtheit der Gegensätze zu Symmetrie und Einklang vereinigt, indem es eine Zahlbestimmung hineinbringt. Das πέρας ist sonach die auf (mathemathischen d. h.) Mass- und Zahlenverhältnissen beruhende formale Bestimmtheit der Dinge.[1])

p. 25 E. 3. Die Gattung des Dritten, aus beiden Gemischten, stellt sich dar als dasjenige, was unter den Begriff des gewordenen Seins fällt, als γενέσεις τινάς, an welche sich alles Regelmässige, Harmonische und Schöne gebunden findet z. B. Gesundheit, Kunst, Schönheit,
p. 26 C D. Stärke, Jahreszeiten καὶ ἐν ψυχαῖς πάμπολλα ἕτερα καὶ πάγκαλα. Es ist das Bestehende und besteht dadurch, dass in ihm die Unbegrenztheit (Masslosigkeit) durch die Wirksamkeit des „Begrenzenden" aufgehoben (organische Gliederung hervorgerufen) ist. Es ist das gewordene Sein, dessen Complex die (im Timäus dargestellte) sichtbare und fühlbare, durch Proportion (als πέρας) gegliederte Welt ausmacht,

4. Alles Gewordene d. h. aus ἄπειρον und πέρας Gemischte muss eine Ursache der Mischung haben. Was diese sei, lässt der Philebus weniger deutlich hervortreten, doch erhält seine Darstellung vollkommenes
Tim. p. 28. Licht aus der entsprechenden Ausführung des Timäus. Dort heisst es: „Alles Werdende (und zwar eben nur

1) Dass damit nicht die Idee bezeichnet ist (die vielmehr der folgenden vierten Gattung entspricht), s. S. 91 f.

das Werdende) muss durch irgend eine Ursache werden. Soweit nun der Urheber (der einen Bestandtheil der mythischen Darstellung des Timäus bildende Demiurg) dabei auf dasjenige hinblickt was immer dasselbe bleibt (d. h. auf die Idee) und sich einer Wesenheit aus diesem Gebiete als seines Musterbildes (*παράδειγμα*) bedient, um danach die Gestalt und Wirksamkeit eines Dinges hervorzubringen, wird es nothwendiger Weise vortrefflich gerathen, soweit er aber auf das Gewordene hinblickt und sich eines der Sphäre des Entstandenen angehörigen *παράδειγμα* bedient, insofern nicht vortrefflich. Die Welt nun ist von dem Demiurg gebildet, Tim. 28 f. indem er nach dem Ewigen (*ἀίδιον*, nach dem Reiche der Ideen) blickte, (denn sie ist das Schönste von allem Entstandenen); sie ist nach dem Urbilde dessen entstanden, was der Vernunft-Erkenntniss erfassbar ist und beständig dasselbe bleibt." Bringen wir an diese Darstellung des Timäus den Gedanken des Philebus heran, dass das Gewordene d. h. aus *πέρας* und *ἄπειρον* Gemischte eine Ursache der Mischung (ein *πάντα ταῦτα δημιουργοῦν* 27 B) haben müsse und dass mit dieser *αἰτία* der *νοῦς* verwandt und „beinahe derselben Gattung" sei (31 A), so liegt es nahe, sich unter der Ursache der Mischung die „göttliche Natur der Ideen" zu denken, im „Hinblick" auf welche die Elemente des *ἄπειρον* und *πέρας* gemischt seien, sodass, was in der mythischen Darstellung des Timäus in den Demiurg und die Idee auseinandergezogen erscheint, im Philebus ungetrennt als *αἰτία* des Gewordenen auftritt. Der Schluss des Philebus lässt darüber keinen Zweifel. Nachdem nämlich in längerer Exposition und in Anwendung der methodischen Vorschrift zu Anfang des Dialogs die einzelnen Arten der Lust und der Erkenntniss aufgeführt sind und das Glück als in der Mischung eines Theiles der Lust

(nämlich der reinen) mit sämmtlichen Arten der Erkenntniss bestehend dargestellt ist, wird für dieses bestimmte Verhältniss der Mischung die „Ursache" der Letzteren festgestellt. Es wird das Problem aufgestellt, „die Ursache der gesammten Mischung zu finden, zufolge welcher jede beliebige Mischung entweder den grössten oder gar keinen Werth hat" (64D). Wäre nun 1) nicht Wahrheit (*ἀλήθεια*) in der Mischung, so könnte sie nie wahrhaft werden noch als etwas Gewordenes sein (64B). Es muss 2) die Natur des Masses und Ebenmasses (*μέτρου καὶ τῆς συμμέτρου φύσεως* ebd. D) darin sein, weil die Mischung sonst nicht beständig ist sondern zu Grunde geht. Damit aber ist 3) die Schönheit gegeben, welche auf Mass und Ebenmass beruht. Hierauf heisst es: „Sonach, wenn wir das *ἀγαθόν* nicht in einer Idee ergreifen können, wollen wir es in dreien erfassen: Schönheit, Symmetrie und Wahrheit und sagen, dass dieses als Eins wohl am richtigsten als die Ursache des in der Mischung Befindlichen anzusehen sei (p. 65A: *λέγωμεν ὡς τοῦτο οἷον ἓν ὀρθότατ' ἂν αἰτιασαίμεθ' ἄν τῶν ἐν τῇ συμμίξει*) und dass dieselbe (das Gute als „menschliches Besitzthum") durch dieses, weil es gut ist, ihrerseits eine solche geworden sei" Hieran schliesst sich dann eine Bestimmung des Werthes der einzelnen Bestandtheile der Mischung und eine Ordnung derselben hinsichtlich ihres Ranges als Güter, wobei die zu Anfang aufgeworfene Frage, ob Lust oder Erkenntniss höher stehe, zu Gunsten der Letztern entschieden wird.

Phileb. 64.

p. 64.

Halten wir den Schluss der Untersuchung im Philebus mit ihrem Anfang zusammen, so dürfte sich Folgendes daraus ergeben. Das gewordene Sein ist, wie ein Timäus, so auch im Philebus der Mittel-

punkt der Untersuchung. Seine allgemeinen Verhältnisse sind nach beiden Dialogen in Ansehung der Ideen bestimmt und insofern sind die Ideen Ursache des Gewordenen (der erscheinenden Verhältnisse der Dinge). (Der Timäus drückt diesen Gedanken in mythischer Form dadurch aus, dass er seinen Demiurg die sichtbare Welt im Hinblick auf die Ideen bilden lässt). Daher kommt es bei jedem concreten Verhältnisse darauf an, diejenige Idee resp. denjenigen Ideen-Complex zu bestimmen, im Hinblick auf welchen (als Einheit) es geworden ist (wie in dem vorliegenden Falle die Ideen des *μέτρον*, des *κάλλος* und der *ἀλήθεια* als *ἓν* gefasst die *αἰτία* des menschlichen *ἀγαθόν* ergeben). Das eigenthümliche Wesen jedes Gewordenen bestimmt sich danach, auf Grund welcher Idee die *στοιχεῖα* (nämlich das *ἄπειρον* und das *πέρας*) in ihm zur „Mischung" gekommen sind.[1]) So ist z. B. der Marmor das *ἄπειρον*, in welchem der Künstler zufolge der Idee der Bildsäule, die er daraus bilden will, die erforderlichen Masse einfügt, in denen dann aus dem ursprünglichen *ἄπειρον* heraus die Statue ihre *γένεσις εἰς οὐσίαν* findet. Für die verschiedenen Seiten der erscheinenden Dinge müssen verschiedene Mischungsverhältnisse dieser beiden Elemente angenommen werden, verschieden je nach den Ideen, welche dabei als *αἰτία* fungiren. Der *αἰτία* aber steht immer dasjenige gegenüber, welches ihr zum Behufe der *γένεσις εἰς οὐσίαν* dienstbar ist, jenes *ἄπειρον*, welches je nach dem Allgemeinbegriff, dem es zur concreten Unterlage dient, verschieden aufgefasst wird. So ist dasjenige

1] Vgl. G. Schneider, das materiale Princip der platon. Metaphysik. Gera 1872. S. 15.

ἄπειρον, welches der φωνή in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit als „Laut" gegenübersteht, die unbestimmte und für die Erkenntniss erst noch zu gliedernde Vielheit der Buchstaben; für die φωνή als „Ton" hingegen ist es das ὀξὺ καὶ βαρὺ καὶ ὁμότονον.

In den dargestellten Erörterungen des Philebus liegt der Versuch vor uns, im Sinne der Ideenlehre die Frage nach der wirkenden Ursächlichkeit der Ideen in Bezug auf die Erscheinungen, der sich doch nicht für immer ausweichen liess, in einer endgültigen Weise zu beantworten. Hierbei durfte einerseits die Idee nicht in unmittelbare Wechselwirkung mit den Dingen treten, weil sie dann ihrerseits auch als passiv hätte gedacht werden müssen und somit aus einem reinen Seienden zu einem γενόμενον geworden wäre, andrerseits musste doch irgend eine Art des Erwirkens der Erscheinung von Seiten der Idee irgend wie statuirt werden. So finden wir denn die wirkende Causalität zerlegt in die Idee und das πέρας.

Die Idee wirkt die Erscheinung, indem sie das transcendente Vorbild für die derselben immanente Proportionalität der Mischung von ἄπειρον und πέρας ist.

Die gegenseitige Bedingtheit der Principien des Eins und Vielen (resp. Andern), welche der Parmenides zu erweisen suchte, ist im Philebus auf breiter Unterlage weiter ausgeführt und mit Zuhilfename des pythagoreischen πέρας als eines Mittelgliedes zwischen dem ἕν und den ἄλλα des Parmenides zur metaphysischen Grundlage des Gegebenen gemacht worden. Eine im eigentlichen Sinne wirkende Ursächlichkeit ist damit freilich nicht gegeben, wohl aber ist eine Antwort auf die Frage gewonnen, wie denn die Idee in Bezug auf die Sinnendinge als causales Princip zu denken

sei. Hierüber ist nach dem Vorstehenden zu sagen, dass das Verhältniss von Idee und Erscheinung unter Vermittlung des πέρας nicht eigentlich das von Ursache und Wirkung, als vielmehr das von Grund und Folge oder, noch allgemeiner, das von Bedingung und Bedingtem darstellt. Das Wirkende liegt mehr in dem πέρας als in der Idee und die letztere erscheint mehr als causa formalis im Sinne des Aristoteles, oder als Bedingendes im Sinne Spinoza's, denn als eigentliche causa efficiens. Das Sinnending, indem es die seiner Idee entsprechende Proportion aus dem ἄπειρον und πέρας ist und in dieser Hinsicht als von der Idee erwirkt angesehen wird, hat an der letztern in demselben Sinne seine „Ursache", wie etwa nach Spinoza's Anschauung die Natur des Dreiecks die „Ursache" davon ist, dass seine Winkel zwei Rechte betragen u. dgl.

Dem ungewordenen absolut Seienden steht nun nach dem Philebus das aller Bestimmtheit ermangelnde Princip des absoluten Werdens im ἄπειρον gegenüber. Es ergiebt sich mit Nothwendigkeit von selbst, nachdem einmal von der Betrachtung des Seienden zu dem Versuche fortgegangen wird, die constituirenden Factoren des Werdens aufzuzeigen und zwar ergiebt es sich dann als Correlat der Idee. Die Idee als ποιοῦν (Phileb. 26E f.) erfordert ihr ποιούμενον und setzt auf Grund dessen wieder dasjenige voraus, „welches der Ursache (dem ποιοῦν) zum Behuf des Werdens dienstbar ist" (τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ). So tritt die Materie als (ontologisch) der Idee gleichzeitiges Prius der Erscheinungswelt auf, sodass die Idee nur den Vorzug reiner Activität vor ihr (als dem absolut passiven Bestandtheile der „Mischung") voraus hat (ἡγεῖται μὲν τὸ ποιοῦν ἀεὶ κατὰ φύσιν, τὸ δὲ ποιούμενον ἀκολουθεῖ γιγνόμενον ἐκείνῳ ebd. 27A.).

Hiernach kann nun schon keines der beiden Principien ohne das andere gedacht werden. Der bestimmungslose Grund des Werdens bedarf des Seienden, um Bestimmtes (Gewordenes) zu werden, um zur Erscheinung zu gelangen; das Seiende bedarf jenes Bestimmungslosen, um ein Bestimmendes d. h. Ursächliches zu sein. So wird, von der Seite der Causalität angesehen, auch die ursprünglich unbedingte Idee ein Bedingtes, nachdem einmal ihr Begriff aus dem des Eins-Sein sich in den des nothwendig Wirkenden hat verwandeln müssen, um die Frage nach der μέθεξις der Erscheinung an der Idee zu beantworten. Alles drängt nunmehr darauf hin, dem intelligiblen Princip (wie dies nachher Aristoteles mit grösserer Entschiedenheit ausführte) wenigstens das Wirken ohne Passivität zu vindiciren, und so tritt zu diesem Behufe das Princip der „Grenze" (Formbestimmtheit nannte es Aristoteles) in die Mitte[1]), im Timäus sogar der Demiurg, der „im Hinblick" auf die Ideenwelt die Dinge mit Proportion versieht und dadurch die Idee zur massgebenden Ursächlichkeit stempelt.

Für den Fortgang unsrer Untersuchung ist es nun von Wichtigkeit, dass der Begriff des ἄπειρον im Philebus an einer gewissen Doppelsinnigkeit leidet. Während im Sophista der Gegensatz der Einheit noch ausdrücklich als dem Gebiete der Ideen selbst angehörig hingestellt wird, im Timäus dagegen (s. u.) ebenso ausdrücklich als ein von den Letzteren durchaus verschiedenes Princip auftritt, ist die Darstellung des vielheitlichen Gegensatzes im Philebus eine derartige,

1) Auch bei den Pythagoräern, deren Anschauung hier zu Grunde liegt, war das Princip des πέρας „dem ἕν verwandter" als die ἀπειρία. S. Brandis, Schol. Graec. in Aristot. Metaph. S. 325, 9.

dass er bald innerhalb der Ideenwelt, bald lediglich in dem Gebiete des Sinnlichen zu liegen scheint.[1]) Wo von der Gliederung eines von den Sinnendingen abstrahirten Allgemeinbegriffs die Rede ist, wird eine sinnlich-stoffliche Bedeutung des ἄπειρον durchaus fern gehalten; wo aber Verhältnisse der Erscheinungswelt besprochen werden, vertritt es offenbar die Stelle der Materie in einem dem heutigen Gebrauche dieses Wortes verwandten Sinne. Man könnte zunächst versucht sein, dies der Unklarheit, in welcher der ganze Begriff auch jetzt noch bei Plato sich befindet, zuzuschreiben. Denn zunächst ergeht es dem ἄπειρον des Philebus allerdings nicht anders, als dem θάτερον des Sophista und Parmenides. Es bildet den Gegensatz zur Idee (die jetzt im Sinne des Wirkenden gefasst wird) als solcher und müsste, da es doch ein allgemeiner Begriff ist, als Idee angesehen werden. Sofern es das völlig passive Stoffliche und die absolute Unbestimmtheit darstellt, erscheint es als das Widerspiel der Idee; sofern es aber als realer Factor in dem (durch das πέρας vermittelten) Zusammen mit der Idee das Gewordene ergiebt, muss es selbst wohl Realität haben. In der That ist Zeller[2]) geneigt zu glauben, dass diese schwankende Bestimmung des ἄπειρον im Philebus in einer Unklarheit des Ausdrucks bei Plato ihren Grund habe. Unsre Darstellung indess hat den Zweck zu zeigen, dass jene Zweideutigkeit des Ausdrucks ἄπειρον allerdings in Plato's Ansicht von der Beschaffenheit des vielheitlichen Princips als eines sowohl der Ideenwelt als den Erscheinungen gemeinsam zu Grunde Liegenden wurzelt, eine Ansicht, welche auch der Philebus tecte zur Voraussetzung hat.

1) Vgl. Phileb. 15A, 16C mit 24A ff.

2) Zeller, Phil. d. Gr. 2. Aufl. II, S. 478 f.

Um dies zu entwickeln, sind die Erörterungen des Timäus und die Berichte des Aristoteles heran zu ziehen.

Bem. Wer aus dem Philebus die Bedeutung und Bedeutsamkeit der begrifflichen *σύμμιξις* und alles desjenigen, was bei Plato als ein *μικτὸν γένος* auftritt, kennen gelernt hat, wird nunmehr auch aus der Thatsache, dass dieselbe im Sophista eine Rolle spielt, den entsprechenden Schluss zu ziehen wissen. Die (oben S. 73 f. dargestellte) *κοινωνία τῶν γενῶν* wird daselbst durchweg als eine „Mischung" der Ideen aufgefasst (vgl. p. 252 B: *ξύμμιξις*, E: *συμμίγνυσθαι*, 253 B: *μίξεως*, ebd. C. 254 DE 259 A u. ö.) und es tritt unverkennbar die Verwandtschaft dieser Auffassung mit demjenigen hervor, was im Philebus über die Gliederung der „Dinge" und ihrer allgemeinen Verhältnisse ausgeführt ist. Die Ideen bilden nach dem Sophista unter sich Complexe, die dadurch, dass ein Begriff sich durch mehrere hindurchzieht oder sie umfasst und dass andere wieder sich gegenseitig ausschliessen,[1]) in ihrer innern Gliederung bestimmt werden. Dies erinnert an die methodische Forderung des Philebus, nach welcher jeder Begriff darauf hin geprüft werden soll, welcher Complex von andern ihm unter- und beigeordneten Begriffen mit ihm gesetzt ist. In beiden Dialogen wird auch dasselbe Beispiel zur Verdeutlichung dessen gebraucht, nämlich der Inhalt der „Grammatik" und Musik. „Man muss wissen," heisst es im Sophista (p. 253 A f.), welche Laute sich mit andern und zwar welche mit welchen sich verbinden lassen und es bedarf einer Kunst, wenn man dies in angemessener Weise thun will, nämlich der *γραμματικὴ*. Ebenso ist derjenige ein Musikverständiger, welcher die Kunst besitzt zu unterscheiden, welche von den hohen und tiefen Tönen sich miteinander ‚mischen" lassen und

1) S. Soph. 253 D.

welche nicht. Und ähnliches wird sich in Bezug auf die Bildung und Unbildung in andern Künsten finden". [1]) Die Beziehung zum Philebus tritt auch p. 252 B hervor, wo ausdrücklich gesagt ist, dass auch die Lehre von der Gliederung der Dinge (*τὰ πάντα*) auf Grund der Principien des *ἕν*, *πέρας* und *ἄπειρον* nur möglich ist unter Voraussetzung dieser *σύμμιξις* der Begriffe. [2]) Es wird somit schon im Sophista auf die weitere Ausführung und Ausdehnung dieses Princips der *μίξις*, wie sie im Philebus stattfindet, hingedeutet. Wird nun aber die Ideenwelt selbst als eine *μίξις* in dem Sinne, wie dieser Begriff im Philebus gefasst wird, hingestellt, so ergiebt sich, dass auch sie in Plato's Sinne als Ergebniss des Zusammenwirkens derjenigen *στοιχεῖα* betrachtet werden muss, welche dem im Philebus erörterten *μικτὸν γένος* zu Grunde liegen. Wenngleich daher im Sophista die Aufzählung der *στοιχεῖα* des *ἕν*, *πέρας* und *ἄπειρον* als für den Zweck dieses Dialogs unwesentlich ausser Acht gelassen wird, so haben wir nach dem eben Gesagten sie doch auch für die Ideenwelt selbst (sofern diese eine *ξύμμιξις* ist) vorauszusetzen, woraus folgt, dass es auch für die Ideen als solche nicht nur ein *ἕν* und eine „Ursache der Mischung", sondern auch ein materielles Princip, ein *ἄπειρον* giebt.

3. Der naturphilosophische Gegensatz.

Wenn schon die rein metaphysischen Erwägungen des Philebus einen Gegenpol der Idee nachgewiesen haben, so drängt sich dem welcher mit Plato aus der Ideenwelt zu den Erscheinungen zurückkehrt, so-

1) Die Belege zu letzterer Behauptung liefert der Politicus.

2) *καὶ μὴν καὶ ὅσοι τότε μὲν ξυντιθέασι τὰ πάντα, τότε δὲ διαιροῦσιν, εἴτε εἰς ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς ἄπειρα εἴτε εἰς πέρας ἔχοντα στοιχεῖα διαιρούμενοι καὶ ἐκ τούτων συντιθέντες — κατὰ πάντα ταῦτα λέγοιεν ἂν οὐδέν, εἴπερ μηδεμία ἔστι ξύμμιξις.*

fort die Thatsache auf, dass die Dinge als Naturwesen ausser demjenigen was an ihnen Widerschein der Idee ist, noch eine ihnen als Natur- (resp. Sinnen-) Dingen eigenthümliche Beschaffenheit haben, eine Beschaffenheit, in welcher der Grund ihrer Wandelbarkeit liegen muss.[1]) Plato lässt es sich angelegen sein, die Nothwendigkeit dieses Bestandtheils des natürlichen Daseins ebenfalls begrifflich zu begründen. Die Welt, so argumentirt er, ist ein Abbild von etwas Ewigem (Tim. 29B). Das Bild aber erfordert seinem Begriffe nach ausser demjenigen, was es abbildet, auch ein etwas, in welchem es gebildet ist, weil ihm ohne dieses nicht einmal irgend ein Anspruch auf Realität gegeben werden könnte (ebd. 52E). Sonach liegt der Schluss auf der Hand, dass dasjenige an den Dingen, was das Nicht-Ideelle ausmacht, auf Rechnung desjenigen zu setzen sei, in welchem (ἐν ᾧ) die Dinge als Abbilder der Ideen ihr creatürliches Substrat haben. Dieses Ἐν ᾧ nimmt nun innerhalb der naturphilosophischen Anschauungen Plato's diejenige Stelle ein, welche dem ἄπειρον des Philebus entspricht, nur dass ihm lediglich die Bedeutung eines Analogon des sinnlich-stofflichen Substrats zukommt, während jenes ἄπειρον noch über die Sphäre des Physischen hinausgriff. Aber auch die andern metaphysischen Principien des Philebus finden in der Darstellung des Timäus einen ihnen selbst, wie ihrem gegenseitigem Verhältniss entsprechenden naturphilosophischen Ausdruck.

Als Ausgangspunkt der hierher gehörigen Erörterungen dient die Frage (p. 27 z. E.): Wie haben wir uns das immer Seiende, welches kein Werden zulässt, und wie das immer Werdende zu denken, welches nie

1) Vgl. Zeller a. a. O. S. 459.

zum Sein gelangt? Hierauf folgt die Auseinandersetzung, wie man sich die Welt in ihrer Eigenthümlichkeit als Gewordenes zu denken habe. Es geschieht dies nach Analogie der Resultate des Philebus, nur dass die metaphysischen Principien des Philebus im Timäus in einer den physischen Principien näher liegenden, übrigens halb mythischen Verkleidung auftreten. Die wirkende Ursächlichkeit der Idee vertritt hier der δημιουργός, der „im Hinblick" auf dieselbe die sichtbare Welt schafft oder formt und dessen Ursächlichkeit hier wie dort, obwohl sie eine Art causa efficiens sein soll, doch mehr einen formalen oder finalen Character hat (p. 29 B). Zwischen der Idee und der unbestimmten Vielheit (dem ἄπειρον) steht als das πέρας im Timäus die Weltseele. Sie entspricht der im Philebus gegebenen Definition dieses Mittelgliedes, weil ihr Wesen in der den Verhältnissen des harmonischen und astronomischen Systems entsprechenden Gliederung besteht und sie alle Zahl- und Massverhältnisse ursprünglich in sich begreift. Wie der platonischen Erkenntniss-Theorie zwischen δόξα und ἐπιστήμη das mathematische Wissen, wie im Philebus zwischen ἕν und ἄπειρον das πέρας, so steht in der Construction des natürlichen Weltalls zwischen der regellosen Unbestimmtheit und dem transcendenten Urbilde des Gewordenen die Weltseele als Vermittlung der an sich beziehungslosen Einheitlichkeit mit der an sich unbestimmbaren Vielheitlichkeit des Seienden.[1]) Dem an sich ungeordneten Stoffe gegenüber ist sie das ordnende, Mass und Zahl hineintragende, der Einheitlichkeit der Idee gegenüber das die Vielheit der Gliederung in der Erscheinung vertretende Princip. Nun scheint freilich die Weltseele doch sich dadurch von dem πέρας des Philebus zu

1) Zeller ebd. S. 500.

unterscheiden, dass sie selbst schon als eine γεγενημένη οὐσία, nämlich als eine aus Mischung hervorgegangene Substanz dargestellt wird (p. 35) und somit in dieser Beziehung vielmehr dem im Philebus als drittes Princip aufgeführten „aus beiden Gemischten" entspricht. Doch lässt sich der scheinbare Widerspruch beseitigen. Allerdings ist die Weltseele zunächst schon ein Gemischtes. Es wird zum Behuf ihrer (mythischen) Erschaffung zunächst eine „dritte Art der οὐσία" gebildet, die aus dem ἀμέριστον (der untheilbaren Natur der Ideen) und dem an den Körpern erscheinenden μέριστον gleichsam chemisch zusammengesetzt ist und mit dieser wird dann das Princip der Identität (des ταὐτόν) sowie das der Verschiedenheit (das θάτερον), als deren Mitte der δημουργός jene οὐσία geschaffen hat, vermischt,[1]) was als Resultat die Weltseele ergiebt. Offenbar entspricht hierbei jene am untheilbar Ideellen wie am körperlich Theilbaren gleichermassen theilhabende und zwischen dem ταὐτόν und θάτερον in der Mitte stehende[2]) „Wesenheit" wiederum dem Princip der „Grenze". Die Weltseele also, welche im Universum die Vereinigung von Idee und Erscheinung vermittelt und das gleichsam lebendig gewordene πέρας darstellt, hat ihrerseits selbst schon das Begrenzende als wesentlichen Bestandtheil ihrer οὐσία und überhaupt die Grundelemente des Universum alle bereits in sich. Die Weltseele ist ihrerseits schon, indem sie Träger des πέρας ist, ein physisches Princip und muss als solches die metaphysischen στοιχεῖα (wie sie der Philebus aufführt) in sich haben; auch das physische πέρας muss erst aus dem metaphysischen πέρας und

1) ebd. S. 491. Anm.
2) ξυνίστησεν ἐν μέσῳ 35 A.

den andern στοιχεῖα geworden sein. Nach dieser Auffassung ist der Timäus eine bestätigende Anwendung der Principien des Philebus.

Sämmtliche στοιχεῖα des Philebus finden wir im Timäus mit mythischen oder halbmythischen Trägern versehen wieder. Die als ursächliches Princip auftretende Idee ist so hier der Demiurg, das πέρας die Weltseele und auch für das ἄπειρον hat sich Plato im Timäus eine mythische Unterlage geschaffen. Als diese letztere haben wir alles dasjenige anzusehen was innerhalb jenes mythischen Abschnittes (Cap. VI ff.) in der Rolle der Materie auftritt, also vorzüglich jene „secundäre Materie" welche Gott (nach p. 30 A) als vor Erschaffung der Welt schon „sichtbar" und „in regelloser und ungeordneter Bewegung" vorfindet und aus der Unordnung in die Ordnung hinüberführt.

Wir sind hiermit bei der Frage angelangt, welche Eigenthümlichkeit und nähere begriffliche Bestimmtheit wir dem materiellen Substrate der Dinge im Timäus, jenem Ἐν ᾧ, welches den Erscheinungen als Abbildern der Idee nzu Grunde liegen muss, zuzuschreiben haben.

Zunächst ist, wie schon angedeutet, die Annahme zu beseitigen, als habe die eben erwähnte „secundäre Materie", jene chaotische, vor Erschaffung der Welt regellos bewegte Masse irgend welche principielle Bedeutung. Hierüber ist bereits von Zeller[1]) und besonders von Susemihl[2]) das Erforderliche gesagt worden. Es müsste in der That die ganze Folgerichtigkeit der platonischen Kosmologie aufgegeben werden, wenn jenes Chaos irgendwie als ein metaphysisches Princip mit in Rechnung gezogen werden sollte. Es

1) a. a. O. S. 463.

2) S. dessen Übersetzung des Timäus, Anm. 43.

wäre ein Widerspruch, dass die als „sichtbare Masse" aufzufassende Materie schon vor der Entstehung der Zeit existirt habe, während es doch Plato selbst nicht entgehen konnte, dass in dieser Priorität bereits eine Zeitbestimmung gesetzt sein würde. Es wäre ein Widerspruch, dass alles Sichtbare erst mit der Zeit entstanden sei und jene Masse schon vor derselben als ein Sichtbares existirt habe. Es wäre ferner ein Widerspruch, dass, während nach Plato Bewegung erst mit und durch die Seele gegeben ist, jenes Chaos schon vor der Entstehung der Weltseele in Bewegung sich befunden habe. Ferner würde nicht abzusehen sein, woher der „secundären Materie" jenes Minimum von Form stamme, mit welchem sie auftritt. Von Gott kann sie es nicht haben, denn derselbe erscheint in dem ganzen mythischen Abschnitt nicht als Schöpfer, sondern als Ordner der Welt; von sich selbst kann sie es aber ebenso wenig besitzen, denn nach p. 50DE ist es eine grundwesentliche Eigenschaft der Materie als dessen, was alle Gattungen in sich aufnehmen soll, selber ursprünglich ohne jede Form zu sein. Kurz, es ist keine einzige Bestimmung an dieser Art von Materie, die nicht, principiell gefasst, mit andern principiell feststehenden Bestimmungen des platonischen Systems im entschiedensten Widerspruche stünde.

Sonach ist anzunehmen, dass dieses Chaos eines Stofflichen mit zu der mythischen Verkleidung gehört, in welcher alle metaphysischen Principien in dem betreffenden Abschnitte des Timäus auftreten und wenn aus unsrer obigen Darstellung sich ergeben hat, dass die στοιχεῖα des Philebus sich als mit mythischen Trägern versehen in diesem Theile des Timäus wieder vorfinden und somit die eigentliche metaphysische Wahrheit erst hinter diesen dichterischen Gebilden zu

suchen ist, so ist der Schluss gerechtfertigt, dass, wie wir hinter dem Demiurgen erst die Causalität der Idee (des Guten), hinter der Weltseele die Potenz der „Begrenzung" erblicken, wir auch erst hinter dasjenige, was hier als regellos bewegte, vor der sichtbaren Welt schon sichtbare Masse bezeichnet wird, zu dringen haben werden, um die eigentliche naturphilosophische Bestimmung des Wesens der Materie zu erkennen. Womit eben gesagt ist, dass jene Masse an sich nicht das ist, was wir für unsere Darstellung principiell irgendwie zu verwerthen hätten. Dazu kommt noch, dass Plato an jener Stelle zunächst durchaus nicht weiter auf jenen „materiellen" Factor eingeht und, wo er später (p. 48 ff.) ausdrücklich und ausführlich von der Materie zu sprechen hat, eine ganz andere Darstellung derselben vor uns aufrollt.

Aber diese ausführliche Darstellung selbst scheint, obgleich sie endgültig das Wesen der Materie zu bestimmen unternimmt, zunächst nur ein sehr schwankendes Bild zu geben.

Der unaufhörliche Wechsel des Sinnlichen nöthigt zu der Annahme, dass die Elemente, woraus die Sinnendinge bestehen, nicht etwas für sich Selbständiges sondern Modificationen eines ihnen zu Grunde liegenden Dritten sein müssen. Jenes dritte ist gleichsam die Aufnehmerin und Amme alles Werdens, dasjenige, welches wie eine bildsame Masse (ἐκμαγεῖον) für jede bestimmte Form zum Abdruck bereit liegt. „Gesetzt es hätte Jemand sämmtliche (mathematische) Figuren aus Gold gebildet und führe dann unaufhörlich fort, jede derselben in in alle andern umzubilden, — so würde auf die Frage: „was ist das?" die richtigste Antwort sein: „es ist Gold;" dagegen dürfte man nicht sagen: „dies ist ein Dreieck Tim. 49 A ff.

oder eine andere Figur, welche in das Gold hineingebildet wäre, weil sie ja, kaum gesetzt, auch schon wieder verändert werden." Das Gleiche gilt von der Materie. Sie tritt durchaus niemals aus ihrer Beschaffenheit heraus; sie nimmt aalles uf und nimmt doch nie und in keiner Weise irgend eine Gestalt an, die einer von denjenigen ähnlich wäre, was in sie eingeht. Denn wenn sie irgend einem von den Gegenständen ähnlich wäre, welche in sie hineintreten, so würde sie bei der Aufnahme von Gegenständen von entgegengesetzter oder verschiedener Natur dieselben nur unvollkommen in sich abbilden, indem sich ihr eignes Bild daneben zeigte. Demnach werden wir sie als eine unsichtbare gestaltlose, allaufnehmende Gattung betrachten, welche ganz seltsamer Weise mit zu denjenigen
p. 50 f. Gegenständen gehört, die nur dem Denken zugänglich sind. Sie steht als drittes Princip neben den Ideen und dem gewordenen Sein, als „die Gattung des Raumes dem Untergange nicht unterworfen, welche allem was ein Werden hat eine Stätte gewährt, selbst aber, den Sinnen unzugänglich, auch vom Geist nur so zu sagen durch einen unechten Schluss (*λογισμῷ τινι νόθῳ*) erfasst und kaum zuverlässig bestimmt wird; die welche wir auch im Auge haben, wenn wir träumen, es müsse doch nothwendig das was ist an einem Orte sein, und einen Raum einnehmen, was aber sonst weder auf der Erde noch sonst im Weltall sich befinde, sei überhaupt gar nicht vorhanden." Hieran schliesst sich dann der (schon erwähnte) Beweis aus dem Begriffe des Abbildes, dem es zukomme, in einem Andern zu werden.

Ob unter dem im Vorstehenden beschriebenen dritten Principe lediglich die räumliche Ausdehnung als solche oder eine ausgedehnte Masse gemeint sei, wird von Seiten der Erklärer verschieden beantwortet.[1])

1) S. Zeller a. a. O. S. 462. Anm. 3 u. 4.

Unsrerseits kann eine vollständig erschöpfende Antwort auf diese Frage erst mit dem Abschluss dieser ganzen Abhandlung gegeben werden, welche den Zweck hat zu zeigen, dass für die verschiedenen Ausgestaltungen, in denen bei Plato der Gegensatz gegen das ideelle Princip auftritt, sich eine gemeinsame begriffliche Form nachweisen lässt, deren Eigenthümlichkeit auch für die vorliegende Frage massgebend sein dürfte. Vor diesem Abschluss ist in dieser Hinsicht etwa Folgendes zu sagen.

1. Ausser Zweifel dürfte stehen, dass, selbst wenn man dem Plato die Annahme einer Materie im Sinne eines körperlichen Substrates zuschreiben wollte, dies doch noch nicht in dem Sinne geschehen könnte welchen nach ihm Aristoteles mit jenem Begriffe verband, wonach die Materie des Ἐξ οὗ ist, das Substrat, aus welchem jedes Ding seine qualitative Eigenthümlichkeit (unter Mitwirkung der Form) herleitet. Wir wissen bereits, dass Plato die Materie mehr im Sinne des Ἐν ᾧ betrachtet, nicht sowohl als das woraus das Werden hervorgeht (sich entwickelt), denn als das in welchem (als Umfassendem) es vor sich geht. Dieser Auffassung gegenüber verliert der Begriff der Masse den besten Theil seiner Bedeutsamkeit für das Werden. Dieses Ἐν ᾧ tritt nun aber in der ganzen Darstellung im Timäus als das eigentlich Characteristische hervor.

Vgl. 49 E: *ἐν ᾧ* (nicht *ἐξ οὗ*) *δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται.* 50 E *τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται* als allgemeinster Terminus für das materielle Princip, ebd. D: *οὐκ ἄν ἄλλως — τοῦτ αὐτό, ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται, γένοιτ' ἂν παρεσκευασμένον εὖ, πλὴν ἄμορφον ὄν,*

ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν κτλ. 52 C: *εἰκόνι μὲν ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι.* Dem entsprechend tritt an die Stelle eines *μεταβάλλειν* ebd. das *εἰσιέναι* und *ἐξιέναι.*

Mit Recht sagt daher Susemihl,[1]) man könne, wenn man Plato die Annahme eines Urstoffes vindicire, nicht umhin anzuerkennen, dass er davon den Begriff des Raumes nicht logisch zu scheiden vermocht habe, und Plato hätte dann überhaupt unmöglich am Schlusse seiner Darstellung den Raum gerade als letztes Ergebniss hinstellen können.

2. Der Uebergang von der „primären" Materie zu den vier Elementen geschieht im Timäus nicht durch Annahme von Atomen oder Monaden im Sinne von Bestandtheilen eines zur Discretion gekommenen stofflich-continuirlichen Substrates, sondern durch eine Art rein räumlicher Atomistik d. h. dureh eine Art von Discretion des Raumes als solchen unter Abstraction von einem ihn erfüllenden Stoffe, nämlich durch Flächenfiguren, Dreiecke, deren Eigenthümlichkeit und Art der Zusammensetzung die stereometrischen Körper ergiebt, deren jeder die Qualität je eines der vier Elemente bedingt.[1]) Diese ganze höchst eigenthümliche mathematische Atomistik wäre zwecklos, wenn bei Plato die Materie im Sinne eines Körpersubstrates bereits vorhanden wäre.

3. Am meisten könnte auf diese Annahme der Vergleich der Materie als eines *ἐκμαγεῖον* mit dem Golde, in welchem die Figuren abgebildet werden, führen. Aber näher besehen spricht, wie bereits Susemihl ge-

1) Die genet. Entw. der plat. Phil. II. 2, S. 409.
2) Tim. 53 C ff.

zeigt hat[1]) dieses Gleichniss gerade für die entgegengesetzte Ansicht, wenn man nur darauf achtet, dass die Abbildung der (mathematischen) Figuren der eben angeführten räumlich atomistischen Entstehung der Elemente vordeutet. „Plato nennt mit der absichtlichen Beziehung auf die Erörterung der Elementarflächen und Elementarkörper im folgenden Abschnitt unter den aus dem Golde zu bildenden Figuren vorwiegend Dreiecke." Das Gold, fügen wir hinzu, ist auch hier nicht dasjenige, woraus (ἐξ οὗ) sondern worin (ἐν ᾧ) die Figuren gebildet werden;[2]) andernfalls hätte Plato wohl aus dem Golde nicht mathematische Figuren bilden sondern andere Stoffe entstehen und in dasselbe sich zurück verwandeln lassen. Somit erscheint das Gold nicht als Bild des sich verwandelnden Substrates sondern der räumlichen Unterlage der werdenden Dinge.

4. Dem entsprechend wird die Materie selbst da wo sie als ἐκμαγεῖον bezeichnet ist, nicht als das qualitativ Unbestimmte sondern als das den Abdruck der Gestalt Aufnehmende geschildert.

Vgl. 50 B. *δέχεται τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν ἐσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων.* ebd. E: *ὅσοι τε ἐν τισι τῶν μαλακῶν σχήματα ἀπομάττειν ἐπιχειροῦσι τὸ παράπαν σχῆμα οὐδὲν ἔνδηλον ὑπάρχειν ἐῶσι.* In derselben Bedeutung mit *μορφή* und *σχῆμα* steht die Bezeichnung *εἶδος*. Wenn u. a. Überweg[3]) daraus,

1) a. a. O.

2) Trotz des von Überweg (Rhein. Mus. N. F. IX. S. 60) urgirten *ἐκ χρυσοῦ* (p. 50 A).

3) a. a. O. S. 61.

dass dieses ἐκμαγεῖον im Timäus als bewegt dargestellt wird, auf die Nothwendigkeit der Annahme eines im eigentlichen Sinne stofflichen Substrats schliesst, so ist dem gegenüber darauf hinzuweisen, dass 1) für Plato die Bewegung mit dem Raume, nicht aber zunächst mit dem Stoffe nothwendig zusammengehört[1]), 2) an der Stelle Tim. 50 A das κινούμενον als ein διασχηματιζόμενον erklärt wird, also als Wirkung der Bewegung nicht eine qualitative Veränderung (eine ἀλλοίωσις) sondern lediglich räumliche Abgrenzungen (ein Hervorgehen von Räumen aus dem Raume, nicht aber von bestimmten Qualitäten aus einem Urstoffe) statuirt wird und endlich 3) in der Stelle Tim. 52 E f., wo die Materie als die bewegte „Aufnehmerin" (δεξαμένη) der vier Elemente erscheint, sie offenbar in Analogie gesetzt wird mit einem Gefässe, in welchem verschiedene Stoffe durcheinander geschüttelt werden[2]); sie erscheint dort als dasjenige in welchem die τέτταρα γένη zum Behufe dieses Durchschüttelns Platz haben (daher statt χώρα auch der Ausdruck ἕδρα vorkommt[3])), dessen characteristisches Merkmal also das Leere ist.

5. Wenn unsre Parallelisirung der Principien des Philebus und Timäus richtig ist, so spricht dieselbe ebenfalls für die Auffassung der Materie als des Raumes. Im Timäus verhält sich die Materie zu der Weltseele wie im Philebus das ἄπειρον zum πέρας. Wenn nun die Weltseele demgemäss nichts Anderes

---

1) S. unten S. 121.

2) Tim. 53 A: τό τε οὕτω τὰ τέτταρα γένη σειόμενα ὑπὸ τῆς δεξαμένης, κινουμένης αὐτῆς οἷον ὀργάνου σεισμὸν παρέχοντος.

3) Tim. 52 B. vgl. Rep. VII, 517 B: τὴν δὲ ὄψεως φαινομένην ἕδραν (im Gegensatze zu dem νοητὸς τόπος, s. u. S. 122.

ist, als die geometrischen Verhältnisse des Universums, so ist dem analog auch die Materie nichts weiter als das unbestimmte Substrat alles Geometrischen, der Raum.

6. Für diese Auffassung spricht ferner die eigenthümliche Gestaltung, welche das Princip der wirkenden Ursächlichkeit bei Plato erhält. Obgleich er auf eine causa efficiens ausgeht, bringt er es, wie wir sahen, nur zu einer Art causa formalis. Einer solchen gegenüber hat aber ein stofflich materielles Substrat von vorn herein nicht die Unentbehrlichkeit, wie bei einer wirklich bewegenden Ursache. Darum stimmen wir Susemihl bei, wenn er sagt, es sei festzuhalten, dass der Gegensatz der Idee keine wirkende Ursache des Werdens, sondern lediglich des Seins in sich enthalte. Die platonische Materie sei lediglich die passive, negative Seite der aristotelischen *δύναμις*. Darum könne sie nicht der Stoff schlechthin sein, der nach Abstraction von aller Bestimmtheit übrig bleibt, weil dieser doch immer die positive Möglichkeit aller seiner Bestimmungen in sich trägt und ohne diese nicht gedacht werden kann. „Erst wenn wir auch von dieser letzten positiven Bestimmung, von der Materialität selbst abstrahiren und nur die blosse Form derselben oder den Raum übrig lassen, ist der Consequenz des Systems Genüge gnschehen.“[1])

7. Von Bedeutung ist hierbei gewiss auch der Umstand, dass Plato den Ausdruck *ὕλη*, der schon bei Aristoteles die Materie im Sinne des bestimmungslosen Stoffes bezeichnet, in dieser Bedeutung nicht kennt. Wäre ihm die Materie in der That schon der positive, wenn auch unbestimmte Stoff gewesen, so hätte er

1) ebd. S. 334 f.

sich diesen Ausdruck dafür so wenig wie Aristoteles entgehen lassen, zumal er ihn in einer nahe verwandten Bedeutung bereits anwendete (Phileb. 54C: *Φημὶ δὴ γενέσεως μὲν ἕνεκα, φάρμακά τε καὶ πάντα ὄργανα καὶ πᾶσαν ὕλην παρατίθεσθαι πᾶσιν κτλ*).

8. Ein fernerer Beleg für unsre Ansieht ergiebt sich bei einem Rückblicke auf unsere Darstellung. In der Republik fanden wir eine Dreitheilung des Erkenntniss-Objectes, ein Seiendes, Werdendes und Nichtseiendes, welche wir nunmehr mit der Eintheilung des Philebus (Idee, gewordenes Sein und *ἄπειρον*) und der des Timäus (Idee, Erscheinungsding, Raum resp. Materie) in Analogie zu setzen Veranlassung haben. Das Nichtseiende, welches in der Republik als *ἄγνωστον* bezeichnet wurde, hat nun bereits nähere Inhaltsbestimmungen als *ἄπειρον* und als *χώρα* erhalten. Das materielle Princip des Timäus ist somit an die Stelle des Unerkennbaren (*ἄγνωστον*) getreten, ein weiterer Beweis dafür, dass wir uns hüten müssen, dieser Materie eine im eigentlichen Sinne positive Bestimmung zuzuschreiben. Sie ist eben nichts Anderes, als die Form der Räumlichkeit und hat auch im Timäus als solche ihre Eigenschaft als *ἄγνωστον* behalten, sofern es daselbst von ihr heisst, sie sei *μετ' ἀναισθησίας ἁπτόν* und auch dem Geiste nur durch einen unechten Vernunftschluss erfassbar (p. 52A). Es wird also der Materie jede Perception von Seiten der Sinne abgesprochen, ein Umstand, der sehr gut zu der leeren Form der Räumlichkeit, nicht aber ebenso zu einem stofflich-körperlichen Suhstrate der Dinge passen würde, dem man doch immer noch (wie es z. B. die heutige Naturwissenschaft noch thut[1]) die Eigenschaft bei-

1) Vgl. Ulrici, Gott und die Natur, 2. A. S. 18.

legen könnte, sich den Sinnen als das Widerstand Leistende, Undurchdringliche, Palpable kenntlich zu machen.

Weiter ist ersichtlich, dass wir mit dem ἄπειρον und der χώρα nun endlich die Auskunft auf die Frage gefunden haben, welche im Sophista offen gelassen wurde, ob ausser der aus der Idee des θάτερον hervorgehenden Gegensätzlichkeit ein ἐναντίον des Seienden als solchen (gewissermassen ein conträrer Gegensatz des Ideellen) Denkbarkeit besitze. Im Sophisten war (wie wir nun sehen) die Deduction dieses ἐναντίον aus dem Grunde in der Schwebe gelassen worden, weil der Begriff der Idee, wie er dort gefasst ist (das Seiende ohne Beziehung auf Causalität), einen derartigen Gegensatz noch nicht nöthig machte. Mit den Ausführungen des Philebus und Timäus ist derselbe nachgewiesen und wir haben, im Rückblick auf jene Stelle des Sophista und die eben erwähnte in der Republik anzuerkennen, dass Plato dasjenige, was er im Philebus als ἄπειρον und im Timäus als χώρα bezeichnete, der Idee gegenüber als das im eigentlichen Sinne Nichtseiende gefasst wissen wollte. Offenbar spricht auch dies mehr für die Auffassung der Timäus-Materie als Raum, denn als körperliches Substrat der Dinge. Die Schwierigkeit, welche dieser Begriff dadurch macht, dass er der platonischen Speculation in allen ihren verschiedenen Wendungen als ein Rest übrig bleibt, der nicht in der Bestimmung alles wahrhaft Seienden als Idee noch in der Ableitung der Dinge aus den Ideen aufgehen will und der doch Anspruch darauf macht, als einheitlicher Begriff gefasst zu werden — der also seiner positiven Bedeutung nach keine Idee, vielmehr das Widerspiel einer solchen ist und dennoch nicht anders als nach Art einer Idee gedacht

werden kann, diese Schwierigkeit gesteht sich Plato im Timäus selbst ein, wenn er sagt, dass dieser Begriff der Materie am Intelligiblen, wenn auch nur gewissermassen (*πῃ*) und auf unbegreifliche Weise (*ἀπορώτατα*) Theil habe und *λογισμῷ τινι νόθῳ* erfasst werde (52 B).

Letzterer Ausdruck will nichts weiter sagen, als dass der Begriff der Materie aus einem erkenntnisstheoretischen Acte hervorgehe, aus dem auch die Bestimmung der Idee sich ergebe (nämlich durch einen *λογισμός*, vgl. Soph. 254 A: *φιλόσοφος τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσχείμενος ἰδέᾳ*), dass dieser Act selbst aber, da er doch in diesem Falle statt einer Idee vielmehr das Widerspiel derselben erzeuge, sich als gleichsam gefälscht (*νόθος*) erweise.

4. Der gemeinsame Ausdruck für das gegensätzliche Princip.

Nach der bisherigen Darstellung ergaben sich uns drei verschiedonen Ausgestaltungen des materialen Princips bei Plato. Sie scheinen zunächst erheblich sich gegenseitig zu unterscheiden und noch nicht, analog ihrem Gegenüber (der Idee) trotz ihrer verschiedenen Bedeutsamkeit für verschiedene Auffassungen des Seins, in die entsprechende Einartigkeit des Begriffs sich zu vereinigen.

Wenn nämlich auch der Raum des Timäus mit dem *ἄπειρον* des Philebus die Bestimmungslosigkeit und Unbegrenztheit, sowie die völlige Ausschliessung des Begriffs eines körperlichen Substrates gemein hat, so greift doch das *ἄπειρον*, wie oben gezeigt ist, über die Sphäre des Dinglichen hinaus in die des Begrifflichen hinein. Auch

dem Begriff der Musik, der Grammatik, des Glückes u. a. wird ein ἄπειρον beigelegt, welches der Gliederung bedürfe, um wissenschaftlich erkannt zu werden. In dieser Beziehung kommt das ἄπειρον offenbar mit dem θάτερον überein, sofern dieses letztere sich als das Princip der Vielheitlichkeit innerhalb der Ideenwelt selbst dargestellt hatte. Dagegen unterscheidet sich von ihm das ἄπειρον, sofern es seinerseits zugleich Bedeutung für die Welt des Sinnlichen hat.

So bildet das ἄπειρον das verbindende Mittelglied zwischen dem θάτερον des Sophista und der χώρα des Timäus. Seine Bedeutung wird aber nach zwei entgegengesetzten Seiten hin von diesen erweitert.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich ferner, dass das Princip der Vielheitlichkeit (die Materie) dessen verschiedene Modificationen sich in den drei angegebenen Begriffen darstellen, sowohl in der Ideenwelt, als in der der Erscheinungen anzutreffen ist. Es giebt bei Plato nicht nur eine dinglich-phänomenale, sondern auch eine intelligible Materie.

Zur völligen Darlegung des letzteren Satzes ist nunmehr noch der Nachweis einer gemeinsamen begrifflichen Unterlage für die verschiedenen Modificationen des gegensätzlichen Princips nachzuholen.

1) Man gewinnt ein solches Gemeinsames, wenn man darauf achtet, dass überall wo Plato von der Idee und ihrem Gegensatze redet, dieses Verhältniss nach Analogie der Raumvorstellung gedacht wird. Dies ist im Timäus ausdrücklich ausgesprochen, es tritt aber auch bei dem logischen Gegensatze deutlich hervor, wenn man nur die eigenthümliche Art beachtet, wie Plato sich über die Verhältnisse der Gemeinsamkeit und Unterschiedlichkeit der Ideen sowie über die Thatsache, dass in jeder Idee mit der Einheit (der Gattung)

zugleich eine Vielheit (der Arten und der Beziehungen zu andern Begriffen) gegeben sei, ausdrückt. Es müssen da die Verhältnisse des Räumlichen stets des Analogon bieten zur Darstellung dialectischer Beziehungen. „Wer darin kundig ist, heisst es Soph. 253 D, der erkennt, wenn eine Idee durch viele, deren jede einzelne für sich gesondert liegt (*ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς*), sich hindurch streckt (*διὰ πολλῶν πάντη διατεταμένην*), ferner wenn viele von einander verschiedene (Arten) von einer (Gattung) von aussen umfasst werden (*ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας*); und wenn anderseits eine durch viele als ganze hindurch in Eins zusammengeknüpft ist (*ἐν ἑνὶ ξυνημμένην*) und endlich, wenn viele ganz getrennt und aussereinander bestehen (*χωρὶς πάντη διωρισμένας*). Dem entsprechend ist die dialectische Vorschrift im Politicus 285 B: *τὰς παντοδαπὰς ὁμοιότητας, ὅταν ἐν πλήθεσιν ὀφθῶσι, μὴ παύεσθαι, πρὶν ἂν ξύμπαντα τὰ οἰκεῖα ἐντὸς μιᾶς ὁμοιότητος ἕρξας γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβάληται.* Die bei dem dichotomischen Verfahren der begrifflichen *διαίρεσις*[1]) sich ergebenden Glieder werden gleichfalls nach Analogie des Räumlichen, nämlich als rechts und links vorgestellt (Phaedr. 266 A), das begriffliche Theilen auch als *τέμνειν* bezeichnet und Vorsicht eingeschärft, dass der Schnitt auch wirklich „durch die Mitte" gehn (*διὰ μέσων δὲ ἀσφαλέστερον ἰέναι*) Polit. 262 B. Vgl. auch Phaedr. 265 D: *εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ.*

Die (in der Dialectik zu erörternde) Gemeinschaft der Allgemeinbegriffe (*κοινωνία τῶν γενῶν*) bietet sonach ein Analogon des Räumlichen: Die Ideen „liegen"

1) S. hierüb. Prantl, Gesch. d. Logik, I. S. 80.

nicht an sich isolirt, sie sind verbunden, erstrecken sich durch einander hin, umfassen einander, manche stehen auch gegenseitig in keiner Verbindung u. dgl. Alle diese Beziehungen sind gegeben mit ihrer Vielheitlichkeit, deren Grundlage das μὴ ὄν im Sinne des θάτερον war. Eben sofern dieses θάτερον in allen Ideen ohne Ausnahme ist, entstehen unter ihnen jene nach Analogie des Raumes bezeichneten Verhältnisse. Hiernach erscheint das θάτερον als Analogon der Räumlichkeit innerhalb der Ideenwelt. Seine dialectische Genesis liefert der Parmenides durch die gegenseitige Beschränkung der Glieder des obersten Gegensatzes (des ἕν und der ἄλλα), indem er zeigt, dass dieser ideelle „Raum" nicht ist ohne das ἕν, dass aber auch Letzteres nur dadurch ist und erkannt wird, dass es diesen Raum neben sich (aus sich heraus) setzt, indem es zunächst von sich und mit sich das Sein unterscheiden lässt. Wie nun der sinnliche Raum bereits vorhanden ist, sobald neben einen Punkt ein zweiter gesetzt wird, so entspringt im Parmenides dieser begriffliche Raum des Plato, sobald ein Begriff neben den andern (das Sein neben das Eins) tritt. Der Grund der Vielheit im Gebiete der Ideen ist hiernach ein dem Räumlichen analog vorgestelltes Intelligibles.

2) Diese Analogie lässt sich auch bei der Bestimmung des metaphysischen Gegensatzes wiedererkennen. Das ἄπειρον für die φωνή als ἕν (für die Idee der φωνή) im Sinne des Lautes ist im Philebus die ungegliederte Menge der Buchstaben; in ihnen liegt die Möglichkeit des Umfangs dieses Allgemeinbegriffs, unter welchem dann beim Eintreten der Gliederung (πέρας) die Vocale, Consonanten u. s. w. sich darstellen. Das ἄπειρον des Begriffs Ton ist die unbegrenzte

Vielheit von Hoch und Tief, Geschwind und Langsam (Phil. 26 A). Sie bildet für diesen Begriff die reale Möglichkeit seines Umfangs und seiner wissenschaftlichen Gliederung, aus welcher die Theorie der Musik hervorgeht. Da für Plato zufolge der Art wie er zur Aufstellung seiner Ideen gelangt, logische Beziehungen der Begriffe zu Prädicaten des Realen werden[1]), so muss auch die Thatsache, welche die heutige Logik durch die Statuirung des Umfangs eines Begriffs ausdrückt, bei Plato, dem sie bereits bekannt ist, eine Bedeutung für das Reale bekommen. Deswegen kann auch das ἄπειρον des Philebus die Analogie mit dem Räumlichen so wenig verläugnen, wie in unsrer Logik der Ausdruck „Umfang." Dass das ἄπειρον (die Umfangs-Möglichkeit), sofern es gegliedert werden soll, in wesentliche Beziehung zur „Grenze" (πέρας) gesetzt wird, deutet ebenfalls auf die Analogie mit dem Räumlichen. Wo ferner (wie Phil. 24 A ff.) das ἄπειρον mehr als materiale Unterlage des Sensiblen (als θερμότερον und ψυχρότερον) dargestellt wird, ist es nicht die qualitative Bestimmungslosigkeit, die darin liegt, sondern die quantitative (ὅπου γὰρ ἂν ἐνῇτον, οὐκ ἐᾶτον εἶναι ποσὸν ἕκαστον u. a.).

3) Noch deutlicher lässt sich die Anlehnung des ἄπειρον an die Raum-Anschauung in der Stelle des Politicus nachweisen, in welcher gleichfalls das ἄπειρον im Sinne des Philebus und mit ausdrücklicher Anknüpfung an das μὴ ὄν des Sophista behandelt wird. Für den Ausdruck ἄπειρον wird hier (Politic. 283 ff. [2])

1) Vgl. Strümpell, a. a. O. S. 122.

2) In Bezug auf die Erklärung dieser ganzen Stelle und ihre Analogie mit dem über die στοιχεῖα des Philebus Gesagten verweise ich auf meine Auseinandersetzung in: Quaestiones duae de philosophia Graecorum, S. 38 ff.

der seiner beiden entgegengesetzten Seiten, nach denen die Unbegrenztheit aus einander geht, nämlich das *μέγα καὶ μικρόν, πλέον καὶ ἔλαττον* substituirt, wie dies ja auch im Philebus selbst oft geschieht. Das *μέγα* und das *μικρόν*, heisst es, haben eine Beziehung nicht nur unter einander (sofern „das Grosse in Bezug auf kein Anderes grösser ist als in Bezug auf das Kleine" und umgekehrt), sondern hauptsächlich auch auf das *μέτριον*, zum Behuf „des nothwendigen Seins des Werdens" (*κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν*). Das *μέτριον* (als dasjenige, was das *μέτρον* d. h., nach der Terminologie des Philebus, das *πέρας* in sich aufgenommen hat — vgl. Phileb. 25 B: *ὃ μέτρον ἦ πρὸς μέτρον* — entspricht hier dem *μικτὸν γένος* des Philebus, also der Welt des in organischer Gliederung Bestehenden. Mit diesem *μέτριον* steht und fällt nach dem Politicus das Wesen der Künste (*τέχναι*); sie bestehen eben dadurch, dass sie weder über dasselbe hinausgehen, noch hinter ihm zurückbleiben (284 A); die durch das Mass gegliederte Unbestimmtheit ist das Wesen der Kunst. Sie besteht in der gemäss der Idee gesetzten Bestimmung des *ἄπειρον* (oder *μέγα καὶ μικρόν*) durch das *πέρας* und diese gegenseitige Bezogenheit des *ἄπειρον* und das *μέτριον* (des Ungegliederten und der Gliederung) ist ebenso nothwendig wie im Sophista die Beziehung des *μὴ ὄν* auf das Sein (284 B: *καθάπερ ἐν τῷ Σοφιστῇ προσηναγκάσαμεν εἶναι τὸ μὴ ὂν, οὕτω καὶ νῦν τὸ πλέον αὖ καὶ ἔλαττον μετρητὰ προσαναγκαστέον γίγνεσθαι — πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν*). Das *ἄπειρον* (*πλέον καὶ ἔλαττον*) und das *μέτριον* stehen sonach in nothwendiger Wechselbeziehung (284 D: *τούτου τε γὰρ ὄντος ἐκεῖνα ἔστι* u. s. w.). Diese Theorie der Kunst entspricht der Art wie im Philebus (p. 17 ff.) die Ent-

stehung der Grammatik und Musik geschildert wird; auch die Vorschrift der Eintheilung (*διαίρεσις*) der allgemeinen Begriffe (Phil. 16.) finden wir an dieser Stelle des Politicus wieder.[1])

„Auf alle diese Verhältnisse," heisst es nun 283D, „bezieht sich die Messkunst" (*ἡ γάρ που μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ ταῦτα*. Denn allem was unter dem Begriffe einer Kunst steht (*ἔντεχνα*), kommt „in gewisser Weise" Messbarkeit (*μέτρησις*) zu, ja die Messkunst hat für alles Werdende Geltung (*μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γιγνόμενα*); diese Thatsache ist anzuerkennen trotz der fehlerhaften Übertreibung, mit der sie von „geistreichen Männern" (den Pythagoräern) angewandt worden ist (Polit. 285A.). Aus ihr entspringt es, dass das Dasein aller Künste einen gleichen Grund hat (*ὁμοίως τὰς τέχνας πάσας εἶναι* 284E), eben insofern, wie wir aus dem Philebus wissen, Messbarkeit (*πέρας*) und *ἄπειρον* bei ihnen in gegenseitiger Beziehung gedacht werden müssen.[2])

Diesen Begriff der Messkunst hat Plato wieder von den Verhältnissen des Raumes abstrahirt; (sie bezieht sich nach 283C „auf Länge und Kürze" und jede Art von „Überfluss und Mangelhaftigkeit"); da sie überall vorhanden ist und überall ein erst zu Messendes (resp. zu Begrenzendes) d. h. ein *ἄπειρον* voraussetzt, so liegt die Verwandtschaft des *ἄπειρον* im Philebus und des *πλέον καὶ ἔλαττον* des Politicus mit der räumlichen Vorstellung wiederum zu Tage. Das *ἄπειρον* ist das sich mit Nothwendigkeit der Mess-

1) Vgl. Steinhart, Einleit. z. Übers. d. Politicus, S. 605.

2) Vgl. z. d. Ganzen Protag. 357A f. wo mit den Worten (B): *ἥτις μὲν τοίνυν τέχνη καὶ ἐπιστήμη ἐστὶν αὕτη, εἰσαῦθις σκεψόμεθα* Untersuchungen wie die an dieser Stelle des Politicus vorliegenden als noch bevorstehend angekündigt werden.

kunst darbietende, d. h. in erster Linie ein Räumliches oder diesem Analoges.

4) Ein fernerer Beweis dieser Analogie ergiebt sich noch aus dem Sophista. Die dialectische Theilung der Begriffe aus der Einheit heraus, sowie ihr Gegenbild, die Zusammenfassung des unbegrenzt Vielen nach höheren und höchsten Gattungen, also die *διαίρεσις* und *συναγωγή*, welche beide auf jener „räumlich" vorstellbaren Natur des *ἕτερον* (*ἄπειρον*) beruhen, werden dort als auf eine „Bewegung" der Ideen sich gründend dargestellt. Soph. 248 E: *Τί δὲ πρὸς Διός, ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν — πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι κτλ.* 249 D f: *Τῷ δὴ φιλοσόφῳ — ἀνάγκη δὶα ταῦτα — κατὰ τὴν τῶν παιδῶν εὐχήν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὂν τε καὶ τὸ πᾶν ξυναμφότερα λέγειν.*[1]) Eine derartige intelligible Bewegung setzt aber eben eine nach Analogie eines Räumlichen vorgestellte ideelle Materie voraus, denn der Begriff der Bewegung und der des Raumes setzen sich bei Plato gegenseitig voraus. (Vgl. Theaet. 180 E: *ὡς ἕν τε πάντα ἐστὶ* (nach der Lehre der Eleaten) *καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ, οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται.* ebd: 181 C f: *Ἆρα κινεῖσθαι καλεῖς, ὅταν τι χώρα ἐκ χώρας μεταβάλλῃ ἢ καὶ ἐν τῷ αὐτῷ* (sc. *τόπῳ*) *στρέφηται; Ἔγωγε.* Parm. 138 CD. Legg. X, 6, 893 C.)

5) Im Zusammenhange ferner mit den eben angeführten Thatsachen können wir nun auch eine Eigenthümlichkeit der platonischen Terminologie in das entsprechende Licht setzen. Plato bezeichnet seine beiden Haupterkenntnissgebiete, sowohl das der *αἴσθησις* als das der *ἐπιστήμη* gleichmässig mit dem Ausdrucke

1) S. hierzu Deussen, Commentatio de Platonis Sophistae compositione ac doctrina. Bonn 1869. S. 58 f.

τόπος. Der Complex der sinnlich wahrnehmbaren Objecte ist ihm der ὁρατός oder ὁρώμενος τόπος, den Complex der Ideen aber nennt er νοητὸς τόπος.[1]) Es wird (nach dem Vorstehenden) nun wohl nicht zufällig erscheinen, dass Plato gerade da wo es sich darum handelt, die beiden Erkenntnissgebiete als Complexe einer Vielheit (dort der Sinnendinge, hier der Ideen) darzustellen, den allgemeinen Ausdruck γένος mit dem der Oertlichkeit resp. Räumlichkeit vertauscht und dass er eben diesen Ausdruck für die Vielheit der Ideen ebenso ohne Anstoss gebraucht wie für die der Erscheinungen.

6) Was Aristoteles über unser Thema berichtet, dient dem bisher aus Plato selbst Entwickelten zur Bestätigung. Nach seinen Angaben hat Plato in den mündlichen Vorträgen in Betreff der Lehre von der Materie den Anschein eines körperlich-stofflichen Substrates noch entschiedener vermieden als im Timäus und zugleich in bestimmtester Weise sich dahin geäussert, dass die Materie (das Princip der Vielheitlichkeit) in dem Gebiete der Ideen nicht weniger sich finde als in dem der Erscheinungen. Aristoteles bezeugt, dass Plato die Materie, welche er im Timäus mit dem Raume identificirt habe, auch in seinen ἄγραφα δόγματα demselben gleichsetzte, wenn er sie daselbst auch anders benannte (nämlich μέγα καὶ μικρόν).[2]) Über

1) S. Rep. VII, 516B: (ὁ ἥλιος) πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ. ebd. 532D. VI, 508C: ὅτι περ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα. ebd. 509D. VII, 517B.

2) Vgl. Ar. phys. IV. 2, 209b 11: Διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ, τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἓν καὶ ταὐτόν. Ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν,

die durchgehende Beziehung des *μέγα καὶ μικρόν* auf die Verhältnisse des Raumes finden sich die ausführlichen Nachweise bei Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris doctrina etc. S. 56 ff. An andern Stellen nennt auch Aristoteles Plato unter denjenigen, welche als materiales Princip des Werdens ein *ἀσώματον* annehmen;[1]) er unterscheidet ferner seine eigne Ansicht über die Materie von der platonischen dadurch, dass Plato das Materielle schlechthin als das Negative gesetzt habe (nämlich als *μέγα καὶ μικρόν*), er dagegen nur als Negation *κατὰ συμβεβηκός* oder, wie Zeller es ausdrückt: Jenem sei die Negation das Wesen der Materie, ihm nur eine Eigenschaft derselben.[2])

Dieses materiale Princip nannte nun Plato in seinen Vorträgen *τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν* und zwar in dem Sinne wie er im Philebus das *ἄπειρον* bestimmt, als das nach Seite der (extensiven wie intensiven) Vermehrung und Verminderung Unbegrenzte. Ar. Phys. III. 6 (206b 27): *Πλάτων — δύο τὰ ἄπειρα ἐποίησεν, ὅτι καὶ ἐπὶ τὴν αὔξην δοκεῖ ὑπερβάλλειν καὶ εἰς ἄπειρον ἰέναι καὶ ἐπὶ τὴν καθαίρεσιν.* So ist auch der Ausdruck *μέγα καὶ μικρόν* nur ein verallgemeinertes Correlat der Ausdrücke, mit denen im Philebus das *ἄπειρον* erläutert wird: *τό θερμότερον καὶ ψυχρότερον, ξηρότερον καὶ ὑγρότερον, θᾶττον καὶ βραδύτερον, μᾶλλον καὶ ἧττον,*

ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο. ebd. 33: *Πλάτωνι μέντοι λεκτέον, εἰ δεῖ παρεκβάντας εἰπεῖν, διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί, εἴπερ τὸ μεθεκτικὸν ὁ τόπος, εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μεθεκτικοῦ εἴτε τῆς ὕλης, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφεν.*

1) Vgl. Ar. Met. I. 7, 988a 25: *Οἱ μὲν γὰρ ὡς ὕλην τὴν ἀρχὴν λέγουσιν, ἄν τε μίαν ἄν τε πλείους ὑποθῶσι καὶ ἐάν τε σῶμα ἐάν τε ἀσώματον τιθῶσιν, οἷον Πλάτων μὲν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν λέγων.*

2) Zeller, a. a. O. S. 465.

σφόδρα καὶ ῥέμα, πλέον καὶ ἔλαττον, μεῖζον καὶ ἧττον.[1]) Dass das *μέγα καὶ μικρόν* den comparativischen Ausdrücken gegenüber die Form des Positivs angenommen hat, beweist, dass es in bestimmterer Weise als die vorgenannten Wendungen zum Terminus für das materiale Princip geworden ist und sich als solcher auch in grösserer begrifflicher Bestimmtheit darzustellen sucht.

Bem. Name und Begriff finden sich übrigens bereits in der Republik (VIII, 7), nur dass dort nicht eine Lehre von der Materie ausgeführt sondern nur durch eine propädeutische Betrachtung auf dieselbe hingedeutet wird. Ausgehend von der Erfahrung, dass die an den Sinnendingen der Wahrnehmung sich darstellenden Qualitäten sich nicht durchweg auf feste begriffliche Beziehungen bringen lassen (indem z. B. etwas was der Wahrnehmung als hart erscheint, ihr im Vergleich mit anderem auch weich scheinen kann), unterscheidet Plato zwischen derjenigen Wahrnehmung, welche in sich beruht ohne der Hülfe einer höhern Erkenntniss zu bedürfen und derjenigen welche durch Offenbarung jener Duplicität der Qualitäten, bei welcher sie selbst im Schwanken bleibt, die *νόησις* aufruft. Diese sucht hierbei mit Beiziehung eines „Rechnens" und einer Denkthätigkeit zu erwägen, ob jedes Einzelne, was ihr kund gegeben wurde, Eins oder Zwei sei. „Wenn es sich nun als Zwei zeigt, so zeigt sich jedes von diesen Zweien als ein Verschiedenes und für sich als Eins. Wenn also jedes von beiden Eins ist, beide zusammen aber Zwei, so wird sie ja die Zwei in ihrer Getrenntheit denken (*τά γε δύο κεχωρισμένα νοήσει*), denn in ihrer Ungetrenntheit würde sie ja nicht Zwei sondern nur Eins denken. Nun erblickte ja aber auch der Gesichtssinn ein Grosses und Kleines, nur hingegen nicht in ihrer Getrenntheit, sondern als etwas in einander Verflossenes

1) Phileb. 24 A ff.

(*οὐ κεχωρισμένον ἀλλὰ συγκεχυμένον τι*) und wegen der Verdeutlichung hiervon war nun auch wiederum die Denkthätigkeit genöthigt, gleichfalls ein *μέγα καὶ σμικρόν* zu erblicken, aber nicht als ineinander verflossen (*συγκεχυμένα*) sondern als abgegrenzt (*κεχωρισμένα*), ganz im Gegensatz gegen den Gesichtssinn. Von da an also wohl kommt es uns in den Sinn zu fragen, was denn hiermit hinwiederum das Grosse und das Kleine sei (*τί οὖν ποτ' ἐστὶ τὸ μέγα καὶ τὸ σμικρόν*)." Die offene Frage womit dieser Abschnitt schliesst, findet ihre Beantwortung zunächst im Philebus, wo das *μέγα καὶ σμικρόν* (als durch die *νόησις κεχωρισμένον*) eben als das *ἄπειρον* in dem eben angegebenen Sinne hingestellt wird.

Das Resultat der vorstehenden Untersuchung dürfte nunmehr in Folgendem zusammengefasst werden können:

Das gesuchte letzte Prineip, aus dem die Thatsache der Vielheitlichkeit sowohl in der Sinnen- als in der Ideenwelt für Plato hervorgeht, ist die Form der Räumlichkeit als desjenigen Aufnehmenden, in welcher hier die absolute Einheit der Idee des Guten, dort die Einheit jeder einzelnen Idee in eine Vielheit auseinandergeht. Innerhalb dieses materialen Princips seiner Philosophie selbst hat Plato eine Art specifischer Verschiedenheit anerkannt und daneben einen Ausdruck für die gemeinsame, umfassende Gattung dieser Arten der Vielheitlichkeit gesucht, eine Gattung, welche sowohl für die Ideen als für die Sinnendinge letzter Grund der Vielheit sein, aber auch in beiden Welten noch in bestimmter Verschiedenheit (*χώρα* nnd *ἄπειρον* resp. *θάτερον*) sich darstellen sollte. Wie er den Ideen als Principien der Einheit noch ein umfassendes, gemeinsames Prin-

cip der Einheitlichkeit in dem ἕν oder der Idee des Guten überordnete, so suchte er dem dieser Einheitlichkeit gegenüberstehenden, in verschiedenen Formen auftretenden Grunde der Vielheit ebenfalls ein Princip als gemeinsamen Urgrund unterzulegen. Nichts Sinnlich-Stoffliches geht in dessen Begriff ein; dies hätte es untauglich gemacht hat, zugleich die Vielheitlichkeit des Intelligiblen als solchen (der Ideen an sich) zu begründen; ein besonderes Princip für die Vielheitlichkeit der Ideen und ein anderes für die der Erscheinungen anzunehmen, hätte aber doch wieder die Statuirung eines weiter rückwärts liegenden Grundes für diese zwei verschiedenen Arten von Vielheitsgründen nöthig gemacht. Dabei ist immerhin zuzugeben, dass die χώρα (oder der τόπος) des Timäus als Materie des Sinnlichwandelbaren eine andere Form der Räumlichkeit repräsentirt, als das θάτερον des Sophista und selbst als das ἄπειρον des Philebus. Aber alle drei Modificationen des materialen Princips stammen von einer Grundanschauung und diese ist die abstracte Form der Räumlichkeit, die ihre zertheilende und vervielfältigende Kraft ebensowohl an den Erscheinungen wie an der Gliederung der Allgemeinbegriffe erweist; es ist die Möglichkeit des Mehr oder Weniger, die sich darstellt 1) in der räumlich extensiven Aufnahme einer unbestimmten Menge sinnlicher Abbilder der Idee (im Timäus), 2) in der aller Gliederung des gewordenen Seins zu Grunde liegenden quantitativen und (wenn auch erst in zweiter Linie) qualitativen Unbestimmtheit, die der Begrenzung wartet, um aus der ins Unendliche gehenden extensiven wie intensiven Steigerungs- und Verminderungsfähigkeit zur Massbestimmtheit zu gelangen (im Philebus), 3) in der Thatsache, dass jeder Begriff mit sich selbst

zugleich einen „Umfang" setzt, indem er a. als Gattung seine Arten unter sich befasst und b. durch seine einzelnen verschiedenen Merkmale selbst wieder als ein Glied verschiedener anderer Umfänge angesehen werden kann (im Philebus und Sophista).

Bem. Von den bisher über die platonische Materie aufgestellten Ansichten kommt der im Vorstehenden entwickelten die von Überweg am nächsten[1]), wonach Plato, wie das ἕν so auch das materiale Princip in den verschiedenen Stufen des Seienden zwar als generisch gleich, zugleich aber auch als specifisch verschieden betrachtet. Nur führt unsre Ansicht, indem sie die Materie bei Plato durchweg in der Form der Räumlichkeit erblickt, weiter als Überwegs Annahme, die zwar auch als das Materiale in den Ideen das θάτερον (S. 72), in den Sinnendingen die Materie des Timäus erkennt, jedoch zwischen der primären und secundären Materie daselbst keinen durchgreifenden Unterschied macht, auch in jedem Falle die Materie der Erscheinungen als einen Urstoff im eigentlichen Sinne dieses Wortes aufgefasst wissen will, ferner die Analogie mit der Räumlichkeit, welche das θάτερον der Ideenwelt bietet, nicht hervorhebt, und in Folge von alledem nicht den Nachweis führen kann, auf Grund welcher Gleichartigkeit der Auffassung diese drei anscheinend so verschiedenen Potenzen der Materialität bei ihrer specifischen Verschiedenheit doch als generisch gleich gesetzt werden müssen.

Zum Abschluss des Ganzen ist noch darauf hinzuweisen, dass Plato in der späteren Ausgestaltung seiner Lehre, als er mehr und mehr pythagorisirend die Ideen zu (Ideal-) Zahlen machte, das materiale Princip als eine Zweiheit (δυάς) bezeichnete. In der platonischen Schule (vielleicht noch bei Plato selbst)

1) Überweg im Rh. Mus. a. a, O. S. 66 f.

wurde daher die unbestimmte Zweiheit (*δυὰς ἀόριστος*) der generelle Ausdruck für das materiale Princip der Ideenlehre und zwar in erster Linie im Sinne einer Materie der Ideenwelt, aus welcher in Verbindung mit der höchsten Idee (dem Eins) die Ideen (als Idealzahlen) hervorgingen, sodann aber auch als materialer Grund der Erscheinungen, welche letzteren durch die Verbindung der unbestimmten Zweiheit mit den einzelnen Ideen selbst sich ergaben.[1]) Die früheste Spur dieser *δυάς* findet sich bereits in den platonischen Dialogen selbst. Phaed. 101 A ff. wird hervorgehoben, wie das Grösser- und Kleinersein seine wahre Ursache lediglich in dem Theilhaben an der (abstracten) Grösse und Kleinheit habe und dass es z. B. zu nichts führe zu sagen, es sei Jemand um (resp. durch) den Kopf grösser oder kleiner als der Andere. „Ebenso, heisst es weiter, dass 10 um 2 mehr sei als 8, hat seine Ursache am Theilhaben an der Menge (*πλῆθος*) und es ist z. B. das Zweiellige grösser als das Einellige durch die Grösse, nicht aber durch die Hälfte." Alles dies weist tecte (wie es so häufig in den Dialogen geschieht) auf ein bestimmtes platonisches Dogma hin, nämlich darauf, dass man allen Verhältnissen der Vielheit gegenüber sich in Betreff der causalen Begründung lediglich an das allgemeine, allem Sinnlichen einwohnende Princip des *μέγα καὶ μικρόν* (*πλέον* und *ἔλαττον*), kurz, das *ἄπειρον*, wie es der Philebus erläutert, zu halten habe, die in die Augen fallende äussere Ursächlichkeit aber (wie das Grössersein um einen Kopf

1) Ar. Met. I, 6, 988 A 11: *Καὶ τίς ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη, καθ' ἧς τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν, τὸ δ' ἓν ἐν τοῖς εἴδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.* S. dazu Schwegler.

u. drgl.) als nur scheinbar bei Seite setzen müsse. Ferner: „dass, wenn zu einem Eins Eins hinzugesetzt wird, das Hinzusetzen die Ursache des Zweiwerdens sei oder, wenn es gespalten wird, das Spalten, würdest du dich nicht scheuen zu sagen? und dabei laut aufschreien, dass du kein irgend anderes Entstehen des Einzelnen kennst, als dadurch, dass es an jener eigenthümlichen Wesenheit eines jeden Einzelnen Theil habe, an welcher es eben Theil hat und dass du darum bei diesem keine andere Ursache des Zweiwerdens nennen kannst, als eben das Theilhaben an der δυάς — und alles dieses Spalten und Hinzusetzen und die übrigen Zierlichkeiten dergl. würdest du bei Seite lassen“[1]) Worauf diese Stelle in Verbindung mit der vorigen hindeutet, dass Plato mit bewusster Absicht das ἄπειρον mit dem Begriffe des δυάς in Verbindung setzte, wird von Aristoteles und den Commentatoren ausdrücklich und häufig bestätigt. Vgl. Ar. Met. 987b 25, ebd. 33, 988a 11 u. a.

In diesem Ausdrucke der Zweiheit haben wir somit die letzte gemeinsame begriffliche Fixirung für die verschiedenen Gestaltungen des materialen Princips zu suchen, welche wir als die verschiedenen Formen einer Räumlichkeit aufzuzeigen unternahmen. Massgebend war dabei offenbar der Umstand, dass eine begriffliche Erläuterung dieses materialen Princips sich nach platonischer Anschauungsweise immer nur durch zwei Ausdrücke wiedergeben liess, zwischen denen die Erkenntniss

1) Phaed. 101Bf.: *Τί δὲ, ἑνὶ ἑνὸς προστεθέντος τὴν πρόσθεσιν αἰτίαν εἶναι τοῦ δύο γενέσθαι ἢ διασχισθέντος τὴν σχίσιν οὐκ εὐλαβοῖο ἂν λέγειν; καὶ μέγα ἂν βοῴης, ὅτι οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου οὗ ἂν μετάσχῃ καὶ ἐν τούτοις οὐκ ἔχεις ἄλλην τινὰ αἰτίαν τοῦ δύο γενέσθαι, ἀλλ' ἢ τὴν τῆς δυάδος μετάσχεσιν κτλ.*

einer bestimmten Qualität so lange hin und herschwankte, bis ein *πέρας* hineingetragen war (*θερμότερον-ψυχρότερον*, *μεῖζον-ἔλαττον*, *σφοδρότερον-ἡσυχαίτερον* u. dgl.). Der Einheitlichkeit der Idee gegenüber beruhte die Vielheitlichkeit der Erscheinungen auf einer ursprünglichen Zweiheit (einer „Entzweiung"); dasselbe ist in Bezug auf die Ideen selbst gegenüber dem höchsten Eins (der Idee des Guten) der Fall, wie ja auch im Parmenides die Vielheit der Begriffe sich daraus ergiebt, dass zunächst neben das Eins die Idee des Seins tritt, also die Einheit sich zu einer *δυάς* entwickelt. (Vgl. auch Parmen. 143 CD.) „Das *ἕν*, so berichtet Alexander[1]) jedenfalls nach Aufzeichnungen des Aristoteles und Anderer über Plato's Vorträge,[2]) hat neben sich das *παρὰ τὸ ἕν* und dessen allgemeinster Ausdruck ist die *πρώτη δυάς*" d. h. nicht die Zweizahl, sondern die Zweiheit (die Möglichkeit des Gross und Klein, Doppelt und Halb, Überwiegend und Überwogen u. a.) welche begrenzt werden muss, um je nach der verschiedenen Bedeutung des hierbei als ursächliches Princip wirkenden *ἕν* entweder die Idee (resp. Idealzahl) oder die (mathematische) Grösse oder die sinnliche Erscheinung zu ergeben. Im ersten Falle ist das *ἕν* als Ureins (Idee des Guten), im zweiten als numerische *μονάς* (Einheit), im dritten als Einzelidee bestimmt. — Wenn ferner (auch dieses Motiv führt Alexander an) das Eins (die Idee) das (sich selbst)

1) Alex. Aphrod. Comment. in Ar. Met. Ed. Bonitz S. 41 v. 33 f.: *Ἐπεὶ γὰρ ἔστιν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τὸ ἕν τε καὶ τὸ παρὰ τὸ ἕν ὅ ἐστι πολλά τε καὶ ὀλίγα, ὃ πρῶτον παρὰ τὸ ἕν ἐστιν ἐν αὐτοῖς, τοῦτο ἀρχὴν ἐτίθετο τῶν τε πολλῶν καὶ τῶν ὀλίγων. Ἔστι δὲ ἡ δυὰς πρώτη παρὰ τὸ ἕν, ἔχουσα ἐν αὑτῇ καὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ ὀλίγον κτλ.*

2) Simplic. ad. Ar. phys. (III, 4, 502 b z. E.) fol. 104 b.

Gleiche ist, so steht ihm gegenüber die Materie als das Ungleiche; Ungleichheit aber zeigt sich immer nur an einer Zweiheit (eines *μέγα* und *μικρόν*, *ὑπερέχον* und *ὑπερεχόμενον* u. dgl.[1])

Durch die Aufstellung eines Princips der Zweiheit erwuchs für Plato zugleich der Gewinn, dass er auch seinem dritten Haupterkenntnissgebiete, dem Mathematischen, seinen materialen Factor im begrifflichen Zusammenhange mit der materialen Unterlage der beiden andern Erkenntniss-Sphären zuweisen konnte, sofern ja die Zweizahl sich aus der durch die Einheit begrenzten Zweiheit zu allernächst zu ergeben schien.[2]) Mit der numerischen Eins und Zwei sind dann aber die übrigen Zahlen von selbst gegeben. Vgl. Parm. 144 A.[3]) Dass aber die platonische Materie auch in der Auffassung als *δυὰς ἀόριστος* ihre Verwandtschaft mit dem Räumlichen nicht verleugnete, erschliessen wir zunächst aus Aristoteles, wenn er es[4]) den Platonikern vorrückt, dass sie sowohl für die physischen Körper als für das Mathematische einen

1) Alex. Aphr. a. a. O. S. 42. v. 5: *Ἔτι δὲ τὸ ἴσον καὶ τὸ ἄνισον ἀρχὰς ἁπάντων τῶν τε καθ' αὑτὰ ὄντων καὶ τῶν ἀντικειμένων ἡγούμενος δεικνύναι (πάντα γὰρ ἐπειρᾶτο ὡς εἰς ἁπλούστατα ταῦτα ἀνάγειν), τὸ μὲν ἴσον τῇ μονάδι ἀνετίθει, τὸ δὲ ἄνισον τῇ ὑπεροχῇ καὶ τῇ ἐλλείψει.* Vgl. Brandis, de perditis Aristot. libris de ideis et de bono, S. 32 ff.

2) Die Zweiheit war in diesem Gebiete als das Gerade bestimmt. S. Zeller a. a. O. S. 476. Anm. 1.

3) Ihren methodischen Ausdruck findet diese Ansicht von der „Entzweiung" des einheitlichen Begriffs in dem dialectischen Verfahren der zweigliedrigen *διαιρέσεις*. S. oben S. 116. Anm. 1.

4) Met. XIV, 5, 1092 a 17: *Ἄτοπον δὲ καὶ τὸ τόπον ἅμα οοῖς στερεοῖς τοῖς μαθηματικοῖς ποιῆσαι.* Syrian z. d. St.: *ἄλλος τὸν τόπος σωμάτων φυσικῶν, ἄλλος ἐνύλων εἰδῶν, ἄλλος μαθηματικῶν σωμάτων, ἄλλος ἀύλων λόγων* (p. 937 b 16 bei Usener).

Raum statuirt hätten. Es beweisen dies ferner die ziemlich zahlreichen, wenngleich wenig durchsichtigen Überlieferungen, dass zugleich mit den Zahlen die Platoniker auch die abstracten Dimensionen aus jener δυάς hergeleitet hätten. Freilich scheint dabei nur eine allgemeine Ähnlichkeit und Analogie zwischen der Ableitung der ersten Zahlen und der räumlichen Grössen statuirt worden zu sein und überhaupt die Ansichten der Schule über diesen Gegenstand sehr variirt zu haben. Doch lässt sich soviel mit Bestimmtheit erkennen, dass bereits Plato die δυάς nicht nur als ἐκμαγεῖον[1]) für die Zahlen sondern zugleich mit diesen auch für die Raumgrössen gesetzt hatte.[2]) Mit den aus der δυάς ἀόριστος entspringenden Zahlen bilden sich zugleich die Dimensionen: mit der numerischen Zweiheit die Länge, mit der Dreiheit die Fläche, mit der Vierheit der Körper.[3]) Um die δυὰς ἀόριστος auch ihrem begrifflichen Ausdrucke nach zur Ableitung der Extensionen zu qualificiren fand man sich bei den Platonikern bewogen, sie auch (ausser als „Gross und Klein") mit Namen wie: „Das Lang und Kurz," „Breit und Schmal", „Tief und Flach" zu bezeichnen (Ar. Met. XIII, 9,

1) Ar. Met. I, 6, 987b z. E.: τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς — εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι, ὥσπερ ἔκ τινος ἐκμαγείου.

2) Die bez. Belege s. bei Bonitz, Comment. z. Ar. Met. XIII, 9, 1085a ff. Vgl. auch Ar. de an. I. 2. 404b 18: Ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῷον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως. Ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἕν· ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο· μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν· τὸν δὲ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ—εἴδη δ' ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων.

3) Vgl. Brandis im Rhein. Mus. II. 1828. S. 577 f.

1085 a 7 ff.),[1]) analog der Art wie sie behufs Ableitung der Zahlen auch das „Viel und Wenig" (*πλέον* und *ὀλίγον*)[2]) genannt wurde.[3])

Es kann für den Dualismus, in welchem die platonische Weltanschauung befangen blieb, füglich keinen schärfer zugespitzten Ausdruck geben als diese Gegenüberstellung eines höchsten Eins (der Idee des Guten) und der unbestimmten Zweiheit, deren Ableitung aus der höchsten und absoluten Causalität im Dunkel bleibt. Aus gelegentlichen Aeusserungen Plato's dürfen wir schliessen, dass sich derselbe auch keineswegs verhehlte, wie im letzten Grunde hier eine für ihn unüberwindliche Schwierigkeit lag. Im Timäus giebt er von vorn herein zu, dass eine philosophische Erklärung der physikalischen Welt zu absoluten Resultaten nicht zu gelangen vermöge;[4]) in derselben

---

1) s. S. 132. Anm. 2.

2) Met. XIV. 2, 1089 b 11 f.

3) Vgl. Met. XIII. 9, 1085 b 9: *ὁ δ' ἐκ τινὸς πλήθους* (sc. *γεννᾷ τὸν ἀριθμόν*), *τοῦ πρώτου δέ· τὴν γὰρ δυάδα πρῶτόν τι εἶναι πλῆθος.* Vgl. dazu Plat. Phaed. 101 B: *Οὐκοῦν — τὰ δέκα — ἀλλὰ μὴ πλήθει καὶ διὰ τό πλῆθος.* Die wesentliche Beziehung der *δυάς* auf das Räumlich-Quantitative bezeugt auch Philopon. ad Ar. phys. I, 4 z. A: *ἐπειδὴ τῶν ἄλλων ποιοτήτων πρῶτον ἡ ὕλη δέχεται τὸ ποσὸν* (*πρῶτον γὰρ ποσοῦται καὶ γίνεται τριχῇ διαστατή*), *διὰ τοῦτο τὴν δυάδα μέγα καὶ μικρὸν ἐκάλεσεν ὁ Πλάτων, ὥστε διὰ μὲν τὸ ἀόριστον τῆς ὕλης καὶ μηδένα οἰκεῖον ὅρον ἔχειν δυάδα αὐτὴν ἐκάλεσε· πρώτη γὰρ ἀπὸ τῆς μονάδος ἡ δυὰς τὴν διαίρεσιν ἐδέξατο. Διὰ δὲ τὸ πρώτως δέχεσθαι τὸ ποσὸν καὶ πρὸς ἔσχατον εἶναι τοῦτο τῆς ὕλης εἶδος, μέγα καὶ μικρόν· ταῦτα γὰρ τοῦ ποσοῦ.*

4) Tim. 29 B f.

Schrift lässt er das Princip der Nothwendigkeit, die ἀνάγκη, von Seiten der Vernunft nur durch Überredung bestimmt werden, sich in den nach Ideen geregelten Organismus des Weltganzen einzufügen.[1]) Hierher gehört auch seine Ansicht über die Herkunft des Übels und des Bösen, bei welcher der Dualismus mit seinen Consequenzen offen eingestanden wird. Gott, heisst es in der Republik (II, 18, 379 C), sei nur Ursache des Guten, nicht aber des Bösen; für dieses müsse man eine andere Ursache suchen. Dass dieses Princip des Bösen der materiale Factor der platonischen Philosophie ist, ersieht man aus Aristoteles Met. XIV, 1091 b 35: οἱ δὲ (nämlich Plato und seine Schule[2])) λέγουσι τὸ ἄνισον τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν, desgleichen aus Met. XII, 10, 1075 b 35, wo aus Plato's metaphysischer Grundanschauung die Folgerung gezogen wird, dass nach ihr alles ausser dem ἕν durch Theilnahme am Bösen (τοῦ φαύλου μεθέξει) sei, denn das Böse sei dort das zweite (materiale) Grundprincip (τὸ γὰρ κακὸν θάτερον τῶν στοιχείων). Dass ferner die platonische Materie auch da, wo sie als Grund des Übels auftritt, ihre Bestimmung als Räumlichkeit nicht verleugnet, zeigt die Stelle im Theätet (176 A): „Das Böse kann weder je aufhören, denn es muss immer ein Gegensatz zum Guten da sein, noch unter den Göttern seinen Sitz haben, sondern nach Nothwendigkeit nmkreist es die sterbliche Natur und diese Räumlichkeit (τόνδε τὸν τόπον)." Noch deutlicher wird im Politicus (273 D) Gott als Ursache lediglich des Guten, als solche des Bösen aber das Versinken der Welt in die Materialität angegeben und letz-

1) Tim. 48 A.
2) S. Bonitz z. d. St.

tere wieder in Anknüpfung an die Vorstellung der Räumlichkeit als der ἄπειρος τόπος τῆς ἀνομοιότητος umschrieben. Hiernach konnte Aristoteles leicht die Folgerung ziehen: „Wenn das κακὸν, (nach der platonischen Lehre) mit der Vielheit identisch ist, so ist alles des Bösen theilhaftig ausser dem ἕν selbst und das Böse die χώρα (oder die Materie) des Guten.[1])

Wenn nach alledem die platonische Weltanschauung in dem Dualismus der Principien der göttlichen Einheit und der räumlichen „Entzweiung" befangen bleibt, so ist doch andrerseits nicht zu verkennen, dass Plato's eigenthümliche Bestimmung des Wesens der Materie, wie sie im Vorstehenden entwickelt worden ist, das Streben bekundet, die Idee (im Sinne des Monismus) als die einzig wirkliche Wesenheit und das alleinige Agens hinzustellen. Scheint es doch Plato offenbar eben zu diesem Zwecke so entschieden abzulehnen, der Materie irgend welche Bedeutung als Wirklichkeit eines Stoffes beizulegen und somit von seinem den Eleaten und Pythagoräern verwandteren Standpuncte aus den Atomikern und Hylozoisten eine Concession zu machen. An Stelle einer ewigen Materie im eigentlichen (späteren) Sinne dieses Wortes sucht er (nach Zellers Ausdruck) die blosse „Form der Materialität, die Form der räumlichen Getheiltheit und der Bewegung" zu setzen und, wenn sich auch eine Art objectives μὴ ὄν der Idee gegenüber nicht wegleugnen liess, letzterem doch wenigstens keine eigenthümliche Realität und Substanzialität beizulegen. Der Monismus der platonischen Weltanschauung behauptet

1) τὸ κακὸν τοῦ ἀγαθοῦ χώραν εἶναι. Met. XIV, 4, 1092a 1. S. Schwegler z. d. St.

sich also wenigstens soweit, dass die Materie als Räumlichkeit und als solche „für die Negation der in den Ideen gesetzten Realität, für das Nichtsein der Idee" erklärt,[1]) eine materiale Unterlage der Welt aber im Sinne eines stofflich-realen Gegenpoles der Idee oder der Gottheit mit Bewusstsein entfernt gehalten wird.

1) Vgl. Zeller a. a. O. S. 469.

III.

Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt.

Unter der Zahl derjenigen Theorien welche Aristoteles bei seinen Vorgängern in der Philosophie in sporadischen Versuchen theilweise ausgebildet[1]) vorfand und durch eine allseitige und möglichst erschöpfende Darstellung zu einem auf lange hin giltigen Abschlusse brachte, nimmt seine Lehre von der Ewigkeit der Welt eine hervorragende Stelle ein. Da dieselbe gleichsam den Schlussstein sowohl seiner Metaphysik als seiner Naturphilosophie bildet, kommt er in der Erörterung der letzten Principien von verschiedenen Ausgangspuncten der begrifflichen Deduction immer wieder auf sie zurück und es dürfte, abgesehen von dem Interesse, welches diese Lehre durch ihre Berührung mit modernen wissenschaftlichen Discussionen zu erregen geeignet ist, eine ausführliche und die verschiedenen hierher gehörigen Deductionen verbindende Darstellung derselben schon als ergänzender Beitrag zu den bisherigen ausführlicheren Darstellungnn der aristotelischen Philosophie ihren Zweck erfüllen.

In dem Zusammenhange des Systems wird die Ansicht des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt abgeleitet

1) Vgl. Heraklit, Fragm. 25 bei Schleiermacher. Böckh, Philolaos S. 165 f.

a. aus der metaphysischen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Materie und Form resp. durch die Erklärung des Seienden gegenüber dem Werdenden mit Beziehung auf die Begriffe der Möglichkeit und Wirklichkeit (*δύναμις* und *ἐνέργεια*);

b. aus den naturphilosophischen Untersuchungen über die Bewegung, und im Zusammenhange damit

c. aus der teleologischen Weltanschauung des Aristoteles, sowie

d. aus den näheren Bestimmungen über die Beschaffenheit des Himmelsgebäudes;

e. aus der logisch-scholastischen Bearbeitung der Begriffe des Entstandenen (*γενητόν*), des Vergänglichen (*φθαρτόν*) und des Immerwährenden (*ἀεὶ ὄν*).

I.

Um die bezeichnete Lehre in den Zusammenhang des aristotelischen Systems zu bringen, müssen zunächst die metaphysischen Grundfragen des Letzteren übersichtlich dargestellt werden. Den Ausgangspunkt desselben bildet, wie dies schon bei den frühern griechischen Denkern der Fall war, die Frage nach der Begreiflichkeit des Seins sowohl an sich als gegenüber dem Werden und der Veränderung. Ob und wie das Werdende, als im Übergange vom Nicht-Seienden zum Seienden und umgekehrt, befindlich, aufgefasst werden müsse, — wie das Seiende zum Nicht-Seienden und das Nicht-Seiende zum Seienden werden könne, — ob, abgesehen von dem absoluten Werden, auch bei der Veränderung der Qualität derselbe Übergang zu statuiren sei und wie er da gedacht werden könne, sofern doch bei der Veränderung nur ein Seiendes aus einem andern Seienden werde, — ob

überhaupt ein Nicht-Seiendes anzunehmen sei, — diese und verwandte Fragen beschäftigten die griechische Metaphysik und wurden von Aristoteles wieder aufgenommen. Einerseits schien es nämlich, dass das Seiende doch nicht anders als entweder aus einem andern Seienden oder aus Nichtseiendem werden könne, andrerseits konnte man nicht annehmen, dass aus Nichts Etwas werden, aber auch nicht, dass Etwas zu demjenigen, was es bereits ist, erst im absoluten Sinne werden könne[1]).

Zur Lösung dieser Schwierigkeiten hatte unmittelbar vor Aristoteles die Pythagoräische und Platonische Speculation das wahre Seiende in einer Welt unkörperlicher Begriffe aufzuzeigen versucht, ohne indess eine Ableitung der Erscheinungen aus dem Intelligiblen wissenschaftlich begründen zu können. Aristoteles, selbst ein Schüler Plato's, hat von dieser bis auf die Eleaten zurückzuführenden Denkweise unstreitig die mächtigste Anregung des Philosophirens erhalten und war bei seiner auf die Erforschung des empirisch Gegebenen gerichteten natürlichen Denkungsart in immer entschiedneren Gegensatz gegen die Trennung der Idee von der Erscheinung und des Allgemeinen vom Einzelnen getreten. Er fand den Ausgangspunkt seiner Speculation in der Rückkehr zu der Anerkennung der Gebundenheit des Denkens an die Empfindung[2]) und in der Frage nach dem Gegebenen,

Als gegeben und als Grundlage der Betrachtung dessen was ist, erkennt er das sinnlich-concrete Einzel-

1) Aristot. Phys. VIII, 1, 191 a.

2) Metaph. IX, 10, 1051 b 6: *οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἴεσθαι, ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι, εἰ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν.*

ding, die *οὐσία*[1]). Dieses ist die nächstliegende Antwort auf die Frage: Was ist? gegenüber den vielfachen Beziehungen, in welchen der Ausdruck Sein gebraucht wird[2]). Die *οὐσία* ist dasjenige auf welches die vom Seienden ausgesagten Prädicate sich beziehen, ja vermöge dessen sie überhaupt erst existiren; sie selbst aber ist, verglichen mit dem Prädicaten, für sich bestehend und nicht in prädicativer Weise auf etwas bezogen[3]). Mit dieser anscheinend festen Grundlage für die Betrachtung des Seins ist aber doch zugleich ein Problem gegeben. Bei der Bestimmung, dass die *οὐσία* Subject für die Prädicate sei, erhebt sich die Frage nach dem Wesensunterschiede an dem bestimmten Dinge, zufolge dessen das Subjectsein von dem Prädicatsein sich begrifflich sondern lasse. Ist etwa dasjenige Subject, welches übrig bleibt, wenn alle prädicirbaren Bestimmungen weggenommen werden? Oder bleibt dann überhaupt noch etwas übrig? Die *οὐσία* hat Veränderung, Entstehen und Vergehen, und es wird in diesem Processe das sich Verändernde von dem Beharrenden unterschieden. Welches von diesen beiden ist nun das im eigentlichen Sinne Seiende[4])? Sind wir berechtigt, die beiden Vorgänge als ein Ding aufzufassen? Und auf Grund welcher Erkenntniss? Wie kommt diese Einheit beider in der

---

1) *ὁ τὶς ἄνθρωπος, ὁ τὶς ἵππος.* Categ. 5. Vgl. de interpret. 3: *οὔτε γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος οὐδ' ἐὰν τὸ ὂν εἴπῃς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ψιλόν.*

2) Met. VII, 1: *καὶ εἰδέναι τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ἤταν τί ἔστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποῦ* u. s. w.

3) Ein *χωριστόν*. Phys. I, 2, 185a 31.

4) Phys. I, 7: *πότερον δὲ οὐσία τὸ εἶδος ἢ τὸ ὑποκείμενον, οὔπω δῆλον.*

οὐσία zu Stande? Wir sind gewohnt, eine Menge von Einzeldingen auf Grund des ihnen Gemeinsamen unter einen einheitlichen Begriff zusammenzufassen und unterscheiden demzufolge das Einzelne von dem Allgemeinen. Ist nun das Einzelne, weil es im und am Allgemeinen, oder das Allgemeine, weil es im Einzelnen ist? Und wie kann überhaupt das Allgemeine im Einzelnen und das Einzelne im Allgemeinen sein? Mit der Bezeichnung der οὐσία durch das Wort wird eine Vielheit von Dingen in einen Begriff gefasst; Worte sind aber „allen gemeinsam“[1]) und gegeben sind nur Einzeldinge. Der Versuch, das Einzelding seinem Begriffe nach aufzufassen, führt auf eine Verallgemeinerung; das Wissen überhaupt muss verallgemeinern, sobald man über die natürliche Affection von Seiten der sinnlichen Wahrnehmung hinausstrebt. So entsteht für das erkennende Subject ein Dilemma: Auf der einen Seite eine zahllose Menge sinnlicher Affectionen, auf der andern ein stetes Verallgemeinern, welches vergeblich versucht, das Einzelding in seiner individuellen Wesensbestimmtheit zu erfassen. Haben nun die Vertreter der Ideenlehre Recht, denen jedes Einzelding eine Veranlassung ist, eine Verallgemeinerung als das wahrhaft Seiende zu setzen, oder die welche den Fluss des absoluten Werdens, der nur in seiner Gesammtheit sich als das Erkennbare darbietet, für das einsig Positive halten[2])?

Alle diese Fragen weisen auf die Nothwendigkeit hin, den Process des Werdens begreiflich zu machen, bevor über die Beschaffenheit des Seienden geurtheilt werden kann; denn jede οὐσία hat ein

1) κοινὰ πᾶσιν. vgl. Met. VII, 15, 1040a 8 f.
2) Met. III, 4.

Werden[1]). Während bei Plato das Werdende schwerlich begriffen wird neben dem Sein, wird bei Aristoteles das Sein zu begreifen gesucht neben dem Werden und durch das Werden.

Das Wesen der Veränderung war schon von den früheren Philosophen dahin bestimmt worden, dass eine materielle Substanz anzunehmen sei, die im Wechsel des natürlichen Geschehens beharre und an der nur die Erscheinungsformen und Eigenschaften sich ändern. Was aber hiermit Jene als Materie setzten, reichte zur Erklärung des Werdens nicht aus, weil es selbst schon eine sinnliche Bestimmtheit hatte (Wasser, Luft, Feuer). Es kam dabei immer nur zu einem Anderswerden (ἀλλοίωσις), nicht zu dem ursprünglichen Werden[2]). Aber auch wo die Abstraction vollzogen war, konnte immer noch nicht erklärt werden, wie das Werden aus der Materie hervorging; es fehlte der Aufschluss über die (bewegende) Ursache[3]). Es fehlte ferner die Einsicht, dass jedes Werdende zu etwas Bestimmten wird und in dieser bestimmten Gestaltung seinen Zweck hat, dem es zustrebt[4]). Bei aller Veränderung muss ausser dem materialen körperlichen, ein formales unkörperliches Moment beachtet werden[5]), welches, obwohl immer aus dem Processe des Werdens hervorgehend, doch in demselben nicht inbegriffen ist: mit dem Stoff ist die Form der Dinge gegeben,

---

1) *οὐσίας μὲν γὰρ πάσης γένεσίς ἐστιν.* Met. XI, 2. cf. XIV, 1, 1088a 29 f.

2) Vgl. de gen. et corr. I, 4.

3) Met. I, 8, 988b.

4) Phys. II, 8, 199a 30. de gen. an. I, 1, 715a 4.

5) Met. I, 8, 188b 25.

welche das Werdende erst zu dem macht, was es ist. Die Frage, auf welche es hierbei wesentlich ankam und welche, wie Aristoteles eingehend nachweist, auch die platonische Ideenlehre noch nicht gelöst hatte, ging nun dahin, wie aus dem gegenseitigen Zusammenwirken von Form (εἶδος) und Stoff (ὕλη) der Process des Werdens sich erklären lasse.

Die Materie ist ihm zunächst dasjenige welches beim Absehen von Allem, was von den veränderlichen Erscheinungen prädicirt wird, noch als übrig bleibend zu setzen ist, ein Etwas, an welchem alle Veränderung sich vollzieht, aus welchem sie geworden ist und in welches sie zurückkehrt. Dieses nicht sinnlich wahrnehmbare, aber nothwendig zu denkende Etwas muss deshalb die Fähigkeit haben, sich zu verändern, wie es denn für die wechselnden Erscheinungen ein ὑποκείμενον geben muss, welches eben erscheint; einen unbekannten Stoff. Soll die Setzung desselben nicht ein leerer Gedanke sein, so ist die Frage nach dem Was dieses Unbekannten unvermeidlich, aber weil derselbe bei Abstraction von allem sinnlich Wahrnehmbaren gedacht werden soll, so bleibt nur übrig, ihn seiner Qualität nach zu bestimmen als dasjenige, welches die Möglichkeit aller Bestimmungen ist und jedes Bestimmte werden kann. Als solcher ist er das was jedem Einzelnen als das Ursprünglichste zu Grunde liegt[1]). Wenn das Denken nach Aristoteles an dem beständigen Wechsel der Erscheinungen Gegensätze der Qualität, Quantität und des Raumes innerhalb derselben Gattung anerkennt, welche die Grenzpunkte jeder Veränderung bilden, so unterscheidet es

1) ὑποκείμενον ἑκάστῳ πρῶτον. Met. V, 18.

von dem Entgegengesetzten zugleich dasjenige, welches sich aus dem einen Gliede des Gegensatzes in das andere verändert; dieses Veränderliche, nicht die Entgegengesetzten (*ἀντικείμενα*) selbst, obwohl sie nicht beharren, verändart sich; auch sind es nicht die Entgegengesetzten, welche in einander übergehen. Es giebt also ein *ὑποκείμενον* (Substrat) für die *ἀντικείμενα*, welches, obwohl sich verändernd, doch ein Beharrliches ist und an welchem die Gegensätze zur Erscheinung kommen[1]). Dieses Substrat nennt Aristoteles *ὕλη* und setzt es als dasjenige welches sich verändern oder werden kann, und nach wirklich eingetretener Veränderung schon nicht mehr reine Materie ist. Daher ist die *ὕλη* an sich undefinirbar und unerkennbar[2]), als Urstoff nicht gegeben[3]) sondern nur *κατ' ἀναλογίαν* zu bestimmen[4]).

Das Werdende wird zum Gewordenen, das Gewordene folglich aus dem Werdenden; alles Werdende wird *ἔκ τινος* und dieser Ausdruck bezieht sich in erster Bedeutung auf den Stoff[5]). Die Veränderung kann entweder successive Entwicklung sein, wie das Werden des Mannes aus dem Knaben, oder Übergang des Einen in das Andere, wie das Werden des Wassers aus der Luft und der Luft aus dem Wasser[1]). Im ersteren Falle ist die *ὕλη* dasjenige woran die

---

1) Met. XII, 1, 1069 b. VIII, 1, 1042 a 32 f.

2) *ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν.* Met. VII, 10, 1036 a 8,

3) Phys. III, 5, 204 b f.

4) Phys. I, 7, 191 a: *ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν, ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκός* u. s. w.

5) Met. V, 24 z. A,

6) Ebd. II, 2, 994 a ff.

Entwickelung vor sich geht, im letzteren ergiebt sich die Nothwendigkeit der Annahme einer ὕλη zur Lösung eines Problems. Das Gewordene soll gefasst werden als die Vollendung des Werdenden; doch scheint bei vielem das Werdende eine Verringerung der Qualität herbeizuführen (wie wenn aus Wein Essig wird) oder wenigstens keine vollkommnere Bildung zu erzielen (wie bei dem wechselseitigen Übergange von Luft und Wasser). Die Schwierigkeit hebt sich durch die Einsicht, dass in solchen Fällen A nicht direct aus B, sondern erst dadurch wird, dass dieses sich in seine Urbestandtheile auflöst, welche dann als gestaltloser Stoff die Möglichkeit dss Werdens von A darbieten. Damit erhellt zugleich die Nothwendigkeit, von dem jedem bestimmten Dinge als solchem zu Grunde liegenden Stoffe, von der ὕλη οἰκεία jedes Dinges, die allem gemeinsame ursprüngliche Materie zu unterscheiden, auf welche auch die ὕλη οἰκεία erst zurückzuführen ist[1]).

Die Orientirung am Gegebenen zeigt nun ferner, dass alles nicht nur aus etwas (ἔκ τινος), sondern auch durch etwas (ὑπό τινος) wird, dass der Stoff immer eine Einwirkung enthält, durch welche aus ihm etwas wird. Das Substrat, aus welchem alles werden kann, bedarf eines äusseren Anstosses; die Veränderung ist nicht denkbar ohne Bewegung; es muss folglich zur Erklärung derselben ausser der ὕλη die bewegende Ursache gesetzt werden. Die ὕλη, sofern sie die unbestimmte Möglichkeit zu allem ist, kann diesem Begriffe nach wohl bewegt werden, aber

1) Ebd. V, 4, 1015a 7 f. VIII, 4, 1044a. 15. 5, 1045a 3.

nicht sich selbst bewegen[1]). Denn jede Bewegung setzt einen Anfang und damit eine dem Gebiete der blossen Möglichkeit enthobene Bestimmtheit voraus. Da nun in dem Begriffe der Ursache nichts liegt was uns nöthigt, sie als selbstwirkend zu denken, so bedarf jede Ursache wieder einer Ursache und es eröffnet sich der regressus in infinitum von Wirkung auf Ursache. Eine unendliche Causalitätsreihe anzunehmen ist aber nach Aristoteles aus dem Grunde unstatthaft, weil in ihr alle Glieder Mittelglieder sind[2]) d. h. solche welche wirken würden, wenn eine weiter nach rückwärts liegende Ursache sie dazu bestimmte. Ebensowenig ist ein unendlicher Fortgang von Ursache zu Wirkung anzunehmen. Es muss daher als vorläufige Bestimmung angenommen werden, dass es eine Ursache giebt, welche von selbst wirkt, ohne bewirkt zu werden, ein *κινοῦν ἀκίνητον*. Diese Ursache muss unentstanden sein, weil ein Entstehen derselben eben wieder eine Ursache voraussetzen würde. Aber auch die Materie kann nicht geworden sein, weil sie nicht nur *ὑπό τινος*, sondern auch *ἔκ τινος* geworden sein müsste, mithin eine Materie der Materie voraussetzen würde[3]).

Die Materie ist der gestaltlose Stoff; die bewegende Ursache hingegen ist ein Bestimmtes und Gestaltetes, der Art und Form nach demjenigen gleich was durch dieselbe aus der Materie wird, (wie der Mensch vermittelst des Menschen.) Da die bewegende Ursache dasjenige ist wodurch die unbestimmte Möglichkeit

2) Met. I, 3, 984 a: *οὐ γὰρ δὴ τό γε ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτό.*

2) Met. II, 2.

3) Phys. I, 9, 192 a: *εἴτε γὰρ ἐγίνετο, ὑποκεῖσθαί τι δεῖ πρῶτον, τὸ ἐξ οὗ ἐνυπάρχοντος· τοῦτο δ' ἐστιν αὐτὴ ἡ φύσις, ὥστ' ἔσται πρὶν γενέσθαι.*

zum Werden eines bestimmten oder besondern Etwas hingeführt wird, so muss sie von der Materie durchaus verschieden sein und kann streng genommen nicht einmal Materie haben. Demnach muss das „immer Seiende" (*ἀίδιον*), auf welches die bewegende Ursache zurückweist, ein Anderes sein, als das hylische *ἀίδιον*.

Zur richtigen Auffassung des Werdens gehört weiter die Einsicht, dass alles Gegebene ein bestimmtes Etwas ist. Jedes daseiende Etwas hat eine formale Bestimmtheit, durch welche es sich von jedem Andern unterscheidet, und welche als solche nicht durch die Materie verursacht sein kann. Mit dem Begriffe der Materie ist vielmehr die Aufhebung aller Unterschiede gesetzt, weil sie die Möglichkeit zu allem ohne Unterschied ist. Dasjenige welches dieses Anundfürsichsein eines Jeden ausmacht, geben wir an durch den Begriff. Nur durch Auffassung des (Art-) Begriffs eines Etwas unterscheiden wir es von anderem, dessen Begriff wir auch auffassen. Das Was jeder *οὐσία* lässt sich „nach seiner eigenen Wesenheit und Selbstheit" in einem Begriffe angeben und sonach mittelst der Definition erkennen d. h. durch denjenigen Begriff dessen Inhalt angiebt, was die *οὐσία* ist; die *οὐσία* wird erkannt durch einen Begriff, welcher das was die Sache selbst ist, unmittelbar ausdrückt und daher das Wesen des Dinges angiebt [1]). Der Begriff, welcher zugleich Realdefinition ist, enthält die jedem Daseienden eigenthümliche Bestimmtheit, die als solche zwar in und mit dem Concreten gegeben, aber nicht selbst concret ist. Vielmehr macht sie das „Sein dessen

1) Met. VII, 4—6.

was es ist", in seiner begrifflichen Priorität[1]) aus, ein Sein, welches in der blossen Zusammenstellung der das Sinnending constituirenden Elemente gefunden wird. Denn wenn z. B. Fleisch als bestehend aus Feuer und Erde gesetzt wird, so ist es nicht lediglich Feuer — Erde, sondern ein Anderes ausser diesen Beiden. Bei dieser Ansicht der Sache ist die Frage: Was ist Fleisch? derjenigen gleich: Warum ist dies Fleisch? Die Frage geht also auf dasjenige, welches bewirkt, dass diese Zusammensetzung von Elementen gerade ein solches Eigenthümliches ist, welches wir Fleisch nennen. Dieses Andere, welches a und b zu diesem bestimmten Etwas macht, kann nicht wieder ein stoffliches Element (c) sein, weil dann die Frage, was a und b und c zu abc mache, sich wiederholen würde[2]). Der Sinn der Frage kann also, weil das Vorhandensein von abc vorausgesetzt ist, nur der sein: warum ist die Materie in dieser Weise, welche die begriffliche Eigenthümlichkeit des gegebenen Etwas ausmacht, gestaltet? Das ist die Frage nach der Form, durch welche Etwas ist. Nur mit der Form ist die Substanz gegeben.

Ein Wissen von den Dingen ist nur möglich durch die Form; die Materie ist der Grnnd der Vergänglichkeit und Veränderlichkeit; sie ist der Inbegriff der unendlichen und zugleich absolut unbestimmten Vielheit und Verschiedenheit, welche keine Bestimmtheit erkennen lässt. Wissen wird dadurch möglich, dass in der Form ein Prototyp von Bestimmtheiten gegeben ist, welches in der Materie eine vielfache Hineinbildung

1) *τὸ τί ἦν εἶναι.*

2) Met. VII, 17, 1041 b. Vgl. de an. II, 2, 413 a 13.

in die Wirklichkeit findet[1]). Die Materie bedingt den Process des Werdens, aber der Eintritt der Form bei dem Werden ist nicht Process[2]). Ebenso ist alles was ein Entstehen und Vergehen ohne Process hat, vom Werden im eigentlichen Sinne ausgeschlossen; so die mathematischen Dinge, die zufälligen Eigenschaften und Ereignisse[3]). Natürliches Entstehen und Vergehen hat daher weder die Form noch die Materie an sich, sondern τὸ ἐκ τούτων, das aus ihrem Zusammen sich Ergebende, das σύνολον, die οὐσία[4]). Der Form selbst aber als solcher wird neben der bewegenden Ursache eine ursächliche Wirkung zugeschrieben. Zunächst nämlich ist klar, dass die bewegende Ursache mit demjenigen was auf ihren Anstoss aus dem Stoffe wird, gleiche Form hat, denn „ein Mensch erzeugt einen Menschen." Diese dem Stoffe einzubildende Form ist zugleich die innere Nothwendigkeit, welche in dem Begriffe liegt; dasjenige wodurch beim natürlichen Werden „die Bestimmtheit des Stoffes des individuellen Dieses verursacht ist," wie z. B. nach Aristoteles das Zahlenverhältniss von 2:1 als die formale Ursächlichkeit der Octave angesehen wird. Die formale Bestimmtheit des Dinges beruht auf Unterschieden der qualitativen Bestimmtheit, die bestehen können entweder in der Zusammensetzung des Stoffes (welche bei dem Einen eine Mischung, bei dem Andern eine Zusammenbindung u. dgl. sein kann), oder in der Stellung (durch welche sich z. B. eine Schwelle von einem Querbalken unterscheidet), oder auf Unterschieden der

1) Met. VII, 8 z. E. I, 6, 988a 2.
2) Ebd. VII, 8, 1033b, vgl. VIII, 3, 1043b 10.
3) Ebd. III, 5, 1002b 5, vgl. XI, 2, 1060b 19.
4) Ebd. VIII, 5 z. A.

Zeit, des Ortes, oder des empfindbaren Zustandes (Härte, Weichheit u. dgl.) beruhen. Diese Arten der Unterschiede selbst können einzeln oder verbunden zur Bestimmung des wesentlichen Seins eines Dinges beitragen[1]). Erst dadurch, dass von der an sich unbestimmten Materie etwas ausgesagt (eine Bestimmung über Lage, Composition u. dgl. ermöglicht) wird, erhält man das wirkliche Sein; nur erst so wird dasjenige was sein kann, etwas das wirklich ist[2]). So ist in der οὐσία als der Einheit von Stoff und Form die formale Ursache der eigentliche Grund dafür, dass etwas „dieses bestimmte Ding ist." In diesem Sinne ist die Form Ursache beim natürlichen Werden. Beim künstlichen (dem Werden durch ποίησις) ist sie es, sofern sie, in der Seele des Künstlers vorhanden, das Nachdenken desselben bis zu dem Punkte leitet, welcher ihm die Möglichkeit bietet, sein Werk anzufangen und das erste Glied der Reihe von Wirkungen wird, welche das erzielte Werk zu Stande bringt[3]). Die Formbestimmtheit bezeichnet hiernach nicht nur den Abschluss der auf materieller Grundlage vor sich gehenden Entwickelung, sondern auch das ursächliche Prius derselben. Das Werden besteht nach alledem darin, dass einem materiellen Substrate eine Formbestimmtheit vermittelst der bewegenden Ursache eingebildet wird. Die Form selbst unterliegt nicht dem Processe des Werdens, sonst müsste sie ebenfalls aus einem Substrate und einer Form geworden sein und die Hervorbringung würde dann in's Unendliche fortgehen.[4])

1) Met. VIII, 2, 1042 b. Vgl. Strümpell, Gesch. d. theor. Phil. d. Gr. S. 352 f.
2) Vgl. Met. VIII, 2.
3) Ebd. VII, 7, 1032 b.
4) Met. VII, 8, 1033 a f.

Worin besteht nun aber die wesentliche Eigenthümlichkeit des aus der gegenseitigen Bedingtheit von εἶδος und ὕλη hervorgegangenen Processes? Die Beantwortung dieser Frage hat bereits in dem Dargestellten eine Anticipation erfahren in der Bestimmung, dass von dem Begriffe der Form der der bewegenden Ursache unzertrennlich ist. Es muss hierzu die Bestimmung des Wesens der Bewegung nachgeholt werden, zu welchem Zwecke eine nochmalige Betrachtung zunächst des Wesens der Materie anzustellen ist.

2. Mit dem Begriffe derselben, wie er sich bis jetzt dargestellt hat, scheint beim ersten Anblicke in der That eine Lösung der Schwierigkeit, in welcher sich die Früheren dem Werden gegenüber befanden, angedeutet zu sein. Denn die Meinung derselben, das Werdende müsse entweder aus einem Seienden oder aus einem Nicht-Seienden werden, ist aus der Analysirung des natürlichen Processes dahin zu berichtigen, dass das Werdende als seine Voraussetzung etwas schon Vorhandenes habe und die noch erhobenen Schwierigkeiten reduciren sich somit auf die Frage, wie dieses Vorhandene in seinem Verhältnisse zu Sein und Nichtsein aufzufassen sei.

Unter der Annahme, dass das Seiende aus Materie und Form besteht, ergiebt sich, dass ein Sein im eigentlichen Sinne der Materie nicht beigelegt werden kann. Sie ist dasjenige, zu welchem die Form hinzukommen kann, also das, was sein kann. Man ersieht hier schon so viel, dass dieser Begriff dessen was sein kann, eine Mitte zwischen dem absolut Seienden und dem absolut Nichtseienden bezeichnen soll, deren Denkbarkeit freilich in suspenso bleibt.

Die Materie als dasjenige was sein kann, be-

stimmt Aristoteles als das *δυνάμει ὄν*[1]). Der Begriff der *δύναμις* hat in seiner Metaphysik die doppelte Bedeutung dessen was wirken kann und dessen was sein kann. Im neunten Buche der Metaphysik wird zuerst der Begriff der *δύναμις* als Kraft entwickelt und definirt als das Princip (*ἀρχή*) der Bewegung oder Veränderung in einem Andern oder (wenn Thätiges und Leidendes als an demselben befindlich gedacht werden), sofern es als ein Anderes gefasst wird[2]). Das Thätige und Leidende, dessen Verhältniss ein metaphysisches Problem ist, werden in gegenseitige Beziehung gesetzt durch den Begriff der *δύναμις*, welche an dem Thätigen sich darstellt entweder als die Kraft, eine Veränderung an dem Andern zu bewirken oder etwas in richtiger Weise oder nach Vorsatz auszuführen; am Leidenden a. als die Kraft, eine Einwirkung von Seiten der *ἀρχὴ μεταβολῆς* aufzunehmen oder b. als *ἕξις ἀπαθείας τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον* eine Einwirkung zu erfahren ohne Verschlechterung der Qualität. So erhält man eine *δύναμις ποιητική* und *παθητική*. Ein Beispiel der letzteren ist a. das Wachs einer Wachsfigur, sofern auf demselben die Möglichkeit dieselbe zu zerschmelzen beruht; als Beispiel für b. führt der Commentator z. d. St. die Härte z. B. des Eisens an[3]).

Die beiden Arten der *δύναμις* sollen aber in dem Verhältnisse des Thätigen und des Leidenden nicht als zwei verschiedene *δυνάμεις* aufgefasst werden, sondern

---

1) Logisch (jedoch nicht als reine Denkform) als *στέρησις ἄδηλος καὶ ἀνώνυμος*. S. Met. VII, 7, 1033a.

2) *ἀρλὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο*. Met. IX, 1, 1046a 10. Vgl. V, 12 z. A.

3) Alex. Aphrod. p. 536 (Bon.).

als ein und derselbe Process, und der zwischen ihnen statuirte Unterschied soll analog der Auffassung sein, wonach man den Weg von Theben nach Athen und rückwärts zwar begrifflich unterscheidet, der Sache nach aber als denselben ansieht[1]).

Es liegt jedoch in dem Begriffe der Kraft die Nöthigung, sie, wenn nicht als dasjenige welches wirkt, so doch als das was wirken kann, aufzufassen; ihr Begriff ist nicht ohne den der Kraftwirksamkeit; dies zeigt sich bei Aristoteles darin, dass die *δύναμις* von selbst den Begriff der *ἐνέργεια* herbeiführt, als dasjenige welches vorhanden ist, wenn die *ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ* der Grund für eine Folge geworden ist. Sofern mit der „Kraft" das Vermögen etwas zu thun oder einem Andern Widerstand zu leisten oder die Möglichkeit, dass aus A B werde, bezeichnet wird, ist eine *δύναμις* angezeigt; sobald die Kraft aber als activ gefasst wird, ist sie *ἐνέργεια*, als dasjenige, worauf als das Thätige und in Wirksamkeit Befindliche die (vollendete) Wirkung hinweisst; nur soll die Kraft dabei nicht als eine äussere, dem Stoffe fremde gefasst werden. So wird die *δύναμις* die Möglichkeit der Kraftwirkung, welche in gewissem Sinne der Stoff selbst ist, daher sowohl die Möglichkeit zu werden, als die zu wirken. Es wird somit in den Begriff der Kraft noch der der Möglichkeit eingeschoben und von der Wirksamkeit der Kraft das Vorhandensein derselben unterschieden[2]). So wird „Kraft" dasjenige,

---

1) Ebd. p. 537.

2) *ὥστ' ἐνδέχεται δυνατὸν μέν τι εἶναι μὴ εἶναι δέ, καὶ δυνατὸν μὴ εἶναι εἶναι δέ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν δυνατὸν βαδίζειν ὃν μὴ βαδίζειν καὶ μὴ βαδίζον δυνατὸν βαδίζειν.* a. a. O. 1047a 20 f.

was Ursache einer Wirkung werden kann und auf Grund dessen man sagt, dass ein Ding in einem andern eine Wirkung hervorzubringen strebt, eine Wirkung, welche es auch wirklich hervorbringt, sobald vermittelst der bewegenden Ursache a. die Kraft zur Kraftthätigkeit, b. die Möglichkeit zur Wirklichkeit wird[1]).

Diese Amphibolie erkennend sagt Aristoteles selbst, dass der allgemeinste Begriff des Verhältnisses zwischen *ἐνέργεια* und *δύναμις* nur durch Analogie bestimmt werden könne[2]), sofern z. B. der Wachende zum Schlafenden sich analog verhält wie die Bildsäule zum Erz, sofern der Hermes im Holze analog ist der Seele im Körper. So verhält sich denn die *ἐνέργεια* zur *δύναμις* entweder wie die in Wirkung übergehende Kraft[3]) znm Vorhandensein der Kraft oder wie das wirklich vorhandene bestimmte Etwas zum unbestimmten Stoffe (entweder *ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν* oder *ὡς οὐσία πρός τινα ὕλην*)[4]). Im letzteren Falle ist die *δύναμις* ohne den Gegensatz der Kraftwirkung aufgefasst als das Vorhandensein aller Störungen der Verwirklichung.

Insofern nun hiernach der Begriff der *δύναμις* sich in allgemeinster Bedeutung als das was sein kann auffassen lässt, kommt er mit dem in gleicher Unbestimmtheit gehaltenen Begriffe der Materie überein, welche ihrerseits auch die blosse Möglichkeit zu allem Wirklichen darstellt.

---

1) Met. IX, 6, 1048a 30. 8. V, 11, 1018b 23. Über die Verwerthung dieses Unterschiedes in der Psychologie vgl. de an. II, 1, 413a; Volkmann, Ar. Psych. S. 15.

2) Met. IX, 6, 1048b 6.

3) d. h. wie die *κίνησις*, s. u.

4) a. a. O. 1048b 8.

Die Lösung des alten Dilemma, dass das Seiende entweder aus dem schon Seienden oder aus dem Nicht-Seienden werden müsse, scheint nunmehr bei Aristoteles gefunden. Das Seiende wird eben aus der ὕλη, die weder als ein Seiendes noch als ein Nichtseiendes im eigentlichen Sinne betrachtet werden kann[1]). Ihr Begriff ist gesetzt mit Bezug auf die nöthige Ergänzung durch die Formbestimmtheit; sie kann an sich nicht erkannt werden; sie ist dasjenige welches durch die bestimmende Form alles werden kann, aber an sich d. h. ohne Formbestimmtheit nicht realiter gefunden wird, und doch auch nicht zu dem Nichtseienden gezählt werden kann, weil es eben bei jedem Realen als mitgesetzt gedacht werden muss.

In ihrem Verhältnisse zur Formbestimmtheit bietet die Materie ferner verschiedene Stufen in der Reihe der Möglichkeiten. Von ihrer allgemeinsten Fassung als dasjenige was sich überhaupt als bestimmt durch eine Form denken lässt, bis zu derjenigen, wonach der Stoff in einem bestimmten Dinge als durch eine bestimmte Form bereits determinirt gedacht wird, ist ein Weg, der stufenweise vom Allgemeinsten zum (immer) weniger Allgemeinen führt[2]). Die letzte materielle Stufe, welche, mit dem individuellen Einzeldinge gesetzt, keine andre Möglichkeit mehr bietet, als eben diese durch die Form bestimmte οὐσία, fällt mit der Form zusammen; sie ist die Möglichkeit nur derjeni-

1) De gen. et corr. I, 3, 317b. τὸ γὰρ δυνάμει ὄν, ἐντελεχείᾳ δὲ μὴ ὄν ἀνάγκη προϋπάρχειν λεγόμενον ἁμφοτέρως.

2) Logisch betrachtet soll diese Stufenfolge der Determination entsprechen, welche der Gattungsbegriff durch fortgesetzte Hinzufügung der letzten differentia specifica erleidet, bis mit der Hinzufügung der letzten Differenz das individuell bestimmte Ding erreicht ist.

gen Bestimmtheit, welche das τόδε τι durch die Form erhält; die „ἐσχάτη ὕλη ist mit der Form identisch", nur mit der Unterscheidung, dass die ὕλη in diesem Falle dasjenige der Möglichkeit nach ist, was die Form der Wirklichkeit nach darstellt[1]). Das Wesen der Materie ist eben das, bestimmt werden zu können, das Wesen der Form hingegen besteht darin, das absolut Bestimmbare zu bestimmen und dadurch zu verwirklichen. Die Form ist Wirklichkeit, das εἶδος ἐνέργεια[2]).

Der Übergang nun von der δύναμις zur ἐνέργεια ist die Veränderung, und das Wesen der Veränderung besteht in der Bewegung. Bei jeder Veränderung muss als ihre Bedingung eine Möglichkeit gegeben sein, welche zur Verwirklichung kommt. Das Resultat der Veränderung ist noch ein δυνάμει ὄν, so lange die Möglichkeit noch nicht vollständig verwirklicht ist, aber sobald letztere in den Process der Verwirklichung eintritt, ist schon ein Mehr vorhanden als die δύναμις im ursprünglichsten Sinne, welche lediglich das Entferntsein der Hindernisse bei dem Bestehen der Bedingungen ausdrückt; die δύναμις in Übergange zur ἐνέργεια gedacht, ist eigentlich doch schon ἐνέργεια. Es giebt mithin in diesem Processe ein Stadium, auf welches sich beide Begriffe mit gleichem Rechte anwenden lassen, welches den Process als solchen ausdrückt, und dieses ist die Bewegung. Bewegung ist nach Aristoteles die Wirklichwerdung des Möglichen, ohne dass das Mögliche schon als absolvirt zu be-

1) Vgl. Met. VIII, 6, 1045b 18.

2) Vgl. Bonitz, üb. d. Kategorien des Aristoteles, Wiener Sitzungsber. X, 5, S. 608; ders. Comment. z. Metaph. IX, 7, 1048 b 37 f.

trachten wäre. Daher: *τὴν τοῦ δυνάμει ἢ τοιοῦτόν ἐστιν*[1]) *ἐνέργειαν λέγω κίνησιν*[2]).

II.

Zufolge der eben entwickelten Auffassung des Werdens als des Productes aus den Factoren des Stoffes und der Form (resp. der Potenz und des Actus) und der Bewegung ergiebt sich nun für Aristoteles, dass die Welt als der Complex alles Werdens und aller Veränderung einen zeitlichen Anfang des Werdens ausschliesst. Da es kein Werden giebt ohne die genannten Factoren, so kann keiner von den Factoren für sich im eigentlichen Sinne geworden sein, weil eben zu diesem seinen Werden schon die Mitwirkung des andern erforderlich und damit wieder der regressus in infinitum gegeben sein würde. Diese Schwierigkeit hebt sich auch nicht durch die Annahme, dass die Factoren zumal geworden seien, weil sie dann doch erst hätten werden, also mittelst ihrer selbst werden müssen.

Somit müsste sich jeder der Factoren des Werdens auf ein ewiges Princip (ein *ἀίδιον*) zurückführen lassen[3]) und diese Nothwendigkeit hatte sich schon bei

1) Sofern es nämlich als die Unterlage dessen was daraus werden soll aufgefasst wird, wie die Bewegung des Erzes als Möglichkeit der Bildsäule, nicht als Erz an sich, in welchem Sinne es ja schon ein Wirkliches ist.

2) Met. XI, 9, 1065b 16. Vgl. Phys. III, 2. VIII, 5, 257b 8.

3) Vgl. Met III, 4,999b 5: *ἀλλὰ μὴν εἴ γε ἀίδιον οὐδέν ἐστιν, οὐδὲ γίνεσιν εἶναι δυνατόν. ἀνάγκη γὰρ εἶναί τι τὸ γιγνόμενον καὶ ἐξ οὗ γίγνεται καὶ τούτων τὸ ἔσχατον ἀγέννητον, εἴπερ ἵσταταί τε καὶ ἐκ μὴ ὄντος γίγνεσθαι ἀδύνατον.*

Betrachtung des Verhältnisses von Materie und bewegender Ursache ergeben. Was aber zunächst die ὕλη betrifft, so will Aristoteles sie nicht als ein ἀίδιον im eigentlichen Sinne angesehen wissen. So sehr auch die Materie Ursächlichkeit beim Werden hat, (wie sie ja von Aristoteles der formalen, bewegenden und finalen Ursache ausdrücklich als „stoffliche Ursache" gegenüber gestellt wird), so ist sie doch ihrer ursprünglichsten Fassung nach nicht ein Wirkliches, vielmehr eine Abstraction, zu welcher das Seiende nöthigt, ohne dass sie deshalb selbst als ein Seiendes aufgefasst werden könnte; sie ist dasjenige was (etwas) sein kann, und deshalb auch nicht sein kann. In dem Begriff des ἀίδιον aber liegt, dass es die Möglichkeit des Nichtseins ausschliesst (s. u.), und was δυνατόν ist, kann auch nicht sein, denn es steht in der Mitte zwischen wirklichem Sein und wirklichem Nichtsein und hat die Möglichkeit zu beidem; was aber die Möglichkeit hat, nicht zu sein, ist „vergänglich"[1]). Daher muss was als ἀίδιον gesetzt wird, ein Solches sein, welches diese Unbestimmtheit des stofflichen Princips entweder überhaupt nicht hat oder überwunden hat. Das Erstere gilt von den Himmelskörpern, das Letztere (was uns hier zunächst angeht), von der Welt als dem Inbegriff dessen was ἐνεργείᾳ ist.

Der Begriff der Materie, als Potenzialität gefasst, hat nur Bedeutung, sofern er sich anlehnt an den der Formbestimmtheit und Kraftthätigkeit; Kraft zu denken ohne Beziehung auf Verwirklichung ist ein leerer Begriff, d. h. „die ἐνέργεια ist dem Begriffe nach früher als die δύναμις"[2]).

---

1) φθαρτόν; Met. IX, 8, 1050 b 14.
2) Ebd. 1049 b 10.

Sie ist aber auch der Zeit nach früher[1]), weil die bewegende Ursache, ohne welche die Potenzialität nicht actuell werden kann, da sein muss, ehe der Process des Werdens beginnt; die bewegende Ursache aber ist ἐνεργείᾳ. „Aus dem Potenziellen wird das Actuelle immer vermittelst eines Actuellen, — immer in Folge eines ersten Bewegenden; das Bewegende aber ist schon actuell[2])." Deshalb ist auch die Actualität das dem Wesen nach Frühere. Die bewegende Ursache hat mit dem was durch sie wird, gleiches εἶδος, darum ist das Wesentliche der δύναμις nicht ohne das der ἐνέργεια vorauszusetzen. Damit ein Mensch werde, muss ausser der ὕλη des Menschen schon ein Mensch sein; damit ein Haus werde, muss ausser der ὕλη des Hauses schon das εἶδος desselben in der Seele des Baumeisters, muss dieser selbst vorhanden sein. Auch hat jede δύναμις in der Form, zu deren Verwirklichung sie strebt, ihren bestimmten Zweck, der dem Wesen nach ihr πρότερον ist[3]).

In Betreff des der Zeit und dem Wesen nach Früheren ergiebt sich nun eine Succession von Kraftthätigkeiten auf Kraftmöglichkeiten, eine Reihe, in welcher eine δύναμις immer auf eine ἐνέργεια zurückweist. Die Voraussetzung der Unmöglichkeit eines

1) Nach Ar. liegt in den Ausdrücken πρότερον und ὕστερον nicht von vornherein der Begriff der Zeit. Die Zeit ist ihm die Zahl der Bewegung (als desjenigen, welches gezählt wird); ohne die zählende Seele gäbe es keine Zahl und also auch keine Zeit, sondern nur Bewegung und in dieser ein πρότερον und ὕστερον. Phys. IV, 14,222a: τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν, χρόνος δὲ ταῦτ' ἐστὶν ἡ ἀριθμητά ἐστιν. Doch vergl. Met. XII, 6, 1071 b8 Bon.

2) Ebd. IX, 8, 1049b 24.

3) Ebd. 1050a 9.

regressus in infinitum nöthigt dazu, bei einem Gliede der Reihe Halt zu machen (στῆναι) und es entsteht die Frage, ob das Anfangsglied der Reihe als δύναμις oder als ἐνέργεια aufzufassen sei. Da nun alles Werdende aus etwas wird, so muss immer, wo etwas wird, schon etwas geworden sein; da ferner aus den Untersuchungen der Physik über die Bewegung sich ergiebt, dass jede Bewegung schon eine Bewegung [1]), also eine bewegende Ursache voraussetzt, so lässt sich das Anfangsglied der Reihe nicht als potenziell auffassen und es zeigt sich die Nothwendigkeit, eine reine ἐνέργεια als Princip des Werdens zu setzen, welche die ursprüngliche Ursache aller Bewegung ist, die ferner aus sich selbst reine ἐνέργεια sein muss ohne Materie zu haben, weil sonst der regressus nicht zum Abschluss käme. Da dieselbe somit als dem Werden enthoben zu denken ist, so ist sie nothwendig ein „Ewiges". Das Reich der Veränderungen kann daher nicht mit einem Zustande der Potenzialität begonnen haben; vielmehr ist aller Entstehung und Veränderung ein ἐνεργείᾳ Seiendes, eine Wirklichkeit, vorauszusetzen. „Es war also nicht unendliche Zeit hindurch das Chaos oder die Nacht, sondern es existirte immer dasselbe entweder in Form des Kreislaufs oder anderswie, vorausgesetzt, dass die Actualität früher ist als das Vermögen [2])."

Die Welt als Wirkliches ist somit ohne Anfang; sie weist aber, sofern sie Bewegung hat, auf eine absolute Ursache dieser Bewegung hin, und veranlasst ferner die Frage nach der Art und Weise, wie die Bewegung im Weltall und das Weltall als bewegtes

1) Phys. VI, 6,236 f. Über die Ewigkeit der Bewegung s. u.
2) Met. XII, 6,1072a 7.

zu denken ist und nöthigt so, den Bereich der veränderlichen *οὐσίαι* zu überschreiten. Nach der absoluten Ursache der Bewegung zu suchen treibt schon der Umstand, dass, wie oben gezeigt, die bewegende Ursache, welche zugleich mit dem Begriffe der Materie gesetzt war, auf ein *ἀίδιον* zurückwies und somit die Untersuchung nahe legte, wie dieses *ἀίδιον* sich zu demjenigen verhalte welches das Anfangsglied der Reihe der *ἐνέργειαι* und *δυνάμεις* bildet. Der Untersuchung über die Bewegung, welche hiermit angezeigt ist, ist in dem besprochenen Resultate der Metaphysik ihr Ziel schon dahin bezeichnet, dass durch sie die Ewigkeit der Welt als des *ἐνεργείᾳ* Seienden nicht in Frage gestellt werden kann.

2. Bei jeder Bewegung ist nach Aristoteles zu unterscheiden das Bewegende, das Bewegte und das Woher und Wohin der Bewegung (d. h. entweder dasjenige aus welchem und in welches die Bewegung vor sich geht oder der anfängliche und der zu erreichende Zustand oder der Ort, woher und wohin)[1]). In Bezug auf Ausgangspunkt und Ziel sind, da jede Bewegung ein Substrat haben muss, vier Fälle denkbar, nämlich Bewegung a. von einem *ὑποκείμενον* aus entweder wieder in ein *ὑποκείμενον* oder nicht in ein *ὑποκείμενον*, und b. nicht von einem *ὑποκείμενον* aus entweder in ein *ὑποκείμενον* oder nicht in ein *ὑποκείμενον*. Der letzte Fall ist unmöglich, weil dabei überhaupt kein Substrat existirt, der zweite ist das Vergehen, der dritte das Entstehen. Da nun Bewegung nicht möglich ist ohne existirendes Anfangs- und Endglied, so ist Entstehen und Vergehen keine Beweguug im eigentlichen Sinne. Auch ist ja ein

1) Phys. V, 1.

Nicht-ὑποκείμενον, als Nichtseiendes, „nicht an einem Orte, während dies doch von jeder Bewegung gefordert werden muss.“ Es bleibt somit für die Bewegung, resp. Veränderung nur der Fall des Überganges aus einem Substrate in ein anderes übrig[1]).

Weiter wird gezeigt, dass es Bewegung und Veränderuug nur innerhalb der Kategorien des Qualitativen, Quantitativen und Örtlichen geben kann[2]), indem der Nachweis geführt wird, dass sie in den andern Kategorien undenkbar ist; für die οὐσία (das Einzelding, das Seiende nach der ersten Kategorie) deshalb, weil dieselbe keinen realen Gegensatz hat, vielmehr dasjenige ist an welchem die Gegensätze der qualitativen Bestimmtheit haften. Eine Bewegung in Bezug auf Ding-Sein oder -Nichtsein ist ja auch Entstehen und Vergehen und somit nicht wirklich Bewegung.

Was das Verhältniss der Bewegung zur Ruhe und zum natürlichen Geschehen betrifft, so geht Aristoteles dabei von der Einsicht aus, dass die Natur für alles eine Ursache der Ordnung sei[3]); das natürliche Sein enthalte etwas entweder in schlechthin einfacher Weise in sich und nicht bald so, bald so, oder es enthalte das nicht schlechthin Einfache irgend ein festes Verhältniss. Hiernach sind alle dergleichen Annahmen über die Bewegung unstatthaft, welche Ruhe und Bewegung in willkürlicher Abwechselung eintreten lassen, ohne einen in der Natur der Dinge liegenden Grund dafür anführen zu können. Die Meinung: Es sei nun einmal so und man müsse das für ein Princip halten, ist eine Ausflucht. Zunächst ist eine Bewe-

1) Ebd. 225 a.

2) Ebd. 2.

3) Ebd. VIII, 1,252 a.

gung nicht ausser den Dingen[1]) und da das Vorhandensein der Bewegung als Thatsache angenommen wird, so muss auch ihr Substrat gesetzt werden als dasjenige welches die Möglichkeit hat, bewegt zu werden. „Es muss doch etwas vorher verbrennbar sein, ehe es verbrannt wird, und dasjenige, welches Verbrennen bewirkt, muss vorher zur Bewirkung desselben fähig sein." Für das Verhältniss der Bewegung im Allgemeinen zu ihrem Substrate handelt es sich um die Frage, ob das Substrat auch ohne die Möglichkeit der Bewegung gefasst früher gewesen sein könne als die Bewegung. Aristoteles Meinung ist, dass das Bewegte wie das Bewegende als solches nicht entstanden sein könne. Denn wie sollten das Substrat oder die Ursache der Bewegung, selbst wenn sie schon, das Eine als bewegbar, das Andre als zum Bewegen fähig gesetzt werden, aus sich selbst heraus zu der ersten Bewegung kommen. wenn sie nicht dazu von aussen angeregt wären? Diese Anregung aber würde nur eine Bewegung vor der „ersten" Bewegung sein, schon deshalb, weil keine Veränderung ohne Bewegung gedacht werden kann[2]). Da uns einmal die Dinge und ihre Bewegung gegeben sind, so bleibt nur übrig anzunehmen, sie seien immer in diesem Verhältniss gewesen in welchem sie uns vorliegen, denn ein einfacheres ist zur Ableitung des jetzt Bestehenden nicht anzugeben, auf die Bewegung reducirt sich eben alles.

Ruhe ferner ist für Aristoteles etwas Negatives, die Privation (*στέρησις*) der Bewegung; daher kann nach seiner Ansicht wohl die Bewegung als ein positiv vorhandenes Thatsächliches hingenommen werden,

1) *οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα.* Met. XI. 9.

2) Phys. a. a. O.

für die Ruhe hingegen muss eine Ursache gefordert werden, welche das Ruhende aus der Bewegung in die στέρησις derselben versetzt hat[1]). Mit den Dingen sind ferner auch ihre Verhältnisse gegeben und mit diesen die Bewegung. Bewegung ist, sofern die Dinge sich gegenseitig einander genähert haben; durch ihr Zusammen machen sie sich zum bewegen Könnenden und Bewegbaren. Wenn nun, schliesst Aristoteles weiter, Bewegung nicht immer war, so muss es vor der ersten Bewegung eine Veränderung gegeben haben, welche dieses Zusammen und damit die Ermöglichung der Bewegbarkeit hervorbrachte, also auch hier — Bewegung vor der ersten Bewegung. Das Substrat kann also nicht früher sein als die Bewegung[2]).

Ein weiterer Grund dafür ergibt sich für Aristoteles aus dem Begriffe der Zeit. Man wird immer ein Jetzt anzunehmen haben und dieses wird immer eine Mitte sein zwischen dem Vorher und Nachher, ein Anfang der künftigen Zeit und ein Ende der vergangenen. Da das Jetzt also sowohl Anfang als Ende ist, so muss zu beiden Seiten desselben immer Zeit sein; da aber die Zeit ein πάθος der Bewegung ist[3]), so ergibt sich aus der Ewigkeit der Zeit auch die der Bewegung.

Dazu kommt ein Grund aus den Erörterungen[4]) über den Raum und das Leere. Ein absolutes Werden aus Nichts kann es nicht geben, weil dasselbe als ein Entstehen aus dem Leeren angesehen werden

1) a. a. O.
2) Ebd. 251 b.
3) Nach Phys. IV, 10 f.
4) Ebd. 9 ff.

müsste, ein für sich bestehendes Leeres aber (*κενὸν κεχωρισμένον*) nicht statuirt werden darf[1]).

Analog den Beweisen für die Anfangslosigkeit der Bewegung ist das Argument für die Unvergänglichkeit derselben. Auch hier ist die Voraussetzung, dass es Vergängliches geben muss, wenn Vergehen denkbar sein soll. Auch das Vergängliche wird, wenn es vergeht, durch etwas zum Vergehen gebracht worden sein müssen; dasjenige was es dazu bringt, bleibt also übrig, um wieder durch ein Anderes erst dazu gebracht zu werden[2]).

Handelt es sich nun darum, das Verhältniss von Ruhe und Bewegung festzustellen, so ist zunächst die Annahme abzuweisen, dass in der Natur alles immer ruhe, dass es überhaupt keine Bewegung gebe; sie ignorirt das Thatsächliche. Aber auch das ist nicht anzunehmen, dass in der Natur *alles immer* bewegt werde. Dies würde einen continuirlichen Wechsel von Entstehen zum Vergehen und umgekehrt bedingen und gegen die Thatsache streiten, dass es Mittelstufen der Veränderung gibt. Es gibt aber auch keinen continuirlichen ewigen Wechsel in dem Sinne, dass dabei das Verhältniss von Theilwirkung und vollendeter Wirkung demjenigen zwischen der Wirkung innerhalb des entsprechenden Zeittheils und der, welche in der ganzen Zeit der Wirkung stattfindet, proportional entspräche. „Denn wenn der Tropfen ein bestimmtes Quantum herausstiess oder wegnahm, so hat deswegen nicht auch die Hälfte desselben in der halben Zeit es gethan; — es wird nämlich wohl das Ganze als Hinweggenommenes in mehrere Theile getheilt, aber kei-

1) De coel. III. 2, 302a.

2) Phys. VIII, 1,252a.

ner derselben wurde besonders in Bewegung gesetzt sondern alle zugleich“[1]). Vielmehr ist anzunehmen, dass im Bereiche des Geschehens ein Theil bewegt wird, ein anderer ruht; dabei ist auszuschliessen die Ansicht, dass zu theilen sei zwischem einem immer Bewegtwerdenden und einem immer Ruhenden, oder die, dass alles gleichmässig von Natur aus bestimmt sei, nicht nnr bewegt zu werden, sondern auch zu ruhen. Das Richtige ist vielmehr, dass es a. etwas gibt, das immer unbewegt ist, b. etwas das immer bewegt wird und c. etwas das an beidem Theil hat, d. h. dass das natürliche Werden und Geschehen (welches unter c. verstanden ist) auf die hinter ihm liegenden Gründe unter a. und b. zurückweist[2]). Alles Bewegte nämlich wird etwas bewegt. Ausser von dem gegen seine Natur Bewegten (bei welchem dieses von selbst klar ist), muss dieser Satz auch von dem naturgemäss Bewegten gelten, wenn auch bei diesem der Anfang der Bewegung nicht als äusseres Glied sichtbar ist. Denn Bewegung ist Übergang von Potenz zum Actus und das Potenzielle wird actuell, sobald die Hindernisse wegfallen. Das Wegfallen der Hindernisse ist die Veranlassung der Bewegung[3]). Das bewegende Etwas ferner, welches zu jeder Bewegung erfordert wird, kann entweder unmittelbar oder vermittelst eines Andern bewegen. Im letzteren Falle ist, um auch hier den regressus in infinitum zu vermeiden, ein Glied der Reihe anzunehmen, von welchem die Bewegung ohne Vermittelung ausgeht, weil sonst alle Glieder der Reihe Mittelglieder (d. h. jedes Bewegte zugleich activ und passiv) sein

1) Ebd. 3,253b.

2) Ebd.

3) Ebd. 4.

würden. So ergibt sich die Nothwendigkeit anzunehmen 1. ein Bewegtes, welches selbst nicht weiter bewegt, 2. ein Bewegendes, welches seinerseits auch bewegt ist, 2. ein Bewegendes, welches nicht bewegt ist[1]). Diese drei Momente, welche sich in jeder Bewegung wiederfinden, müssen auch da nachgewiesen werden, wo der Urgrund und die absolute Veranlassung der Bewegung zu suchen ist[2]).

Es ist nämlich das continuirlich sich selbst bewegende Universum aufzufassen als ein Ganzes mit unterschiedenen Theilen, bestehend als solches aus dem Bewegenden, welches nicht bewegt ist, dem Bewegten, welches wiederum ein anderes bewegt, und dem Bewegten, von welchem nichts Weiteres bewegt wird. Diese Bestimmungen bezeichnen die Nothwendigkeit der Annahme Gottes als des unbewegten Bewegers, des Himmels als des von demselben Bewegten und zugleich als der Ursache der Bewegung des irdischen Wechsels in seiner Gesammtheit. Es wird nämlich weiter ausgeführt[3]), dass die immerwährende Continuität des Wechsels von Entstehen und Vergehen nicht von den innerhalb der Natur befindlichen selbstbeweglichen Dingen abgeleitet werden könne, weil diesen, da sie der Veränderung unterliegen, die Ununterbrochenheit der Dauer abgeht; dass sie aber ebensowenig zurückzuführen sei auf eine „unbestimmte Vielheit constanter wirkender Ursachen, welche beliebig vieles bewirken können," weil der daraus hervor-

1) Phys. VIII, 5, 256b.

2) Über den Begriff und die Bedeutung des sich selbst Bewegenden (*αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν*), welches mit dem Zusammen dieser drei Momente gegeben ist, s. d. folgende Abh.

3) Phys. VIII, 6, 258bf.

gehenden Totalwirkung die Einheitlichkeit gebricht. Vielmehr muss die Gesammtbewegung abhängig sein von einem ersten Bewegenden im absoluten Sinne und dieses muss ein Eines und Ewiges sein. Die Bewegung nämlich ist immerwährend und continuirlich[1]), also muss sie auch einheitlich sein, d. h. sowohl von einem Bewegenden bewirkt werden, als auch an einem Bewegten vor sich gehen. Denn „wenn immer ein Anderes das Bewegende ist, so ist die ganze Bewegung nicht *continuirlich*, sondern *aufeinanderfolgend* (ἐφεξῆς)"[2]).

Hiermit hat sich aus den Erörterungen der Physik das ergeben worauf in der Metaphysik die causa movens zurückweist: ein ἀίδιον, in welchem der regressus in infinitum von Wirkung auf Ursache seinen Abschluss findet. Da dieses absolute Anfangsglied nicht selbst wieder eine Ursache voraussetzt, so kann es nur bewegend sein ohne bewegt zu werden. Demzufolge ist Potenzialität von ihm ausgeschlossen. Wäre dies nicht der Fall, so würde ja ausserdem die Möglichkeit gegeben, dass nichts wäre, weil es dann nicht mit Nothwendigkeit als die wirkende Ursache der Veränderung erschiene, eine Annahme, welche durch die Thatsache der Ewigkeit der Bewegung ausgeschlossen ist[3]). So ist dieses ἀίδιον reine Energie, reine Form ohne Materie und darum ohne Unvollkommenheit, von Ewigkeit her wirksam — Gott

Entsprechend dem Begriffe des ewigen ersten Bewegenden muss es nun etwas geben, welches zunächst

---

1) Ebd. VI.

2) Ebd. VIII, 6, 259a, 19.

3) Met. XII, 6.

und unmittelbar von diesem immerwährend Bewegenden, aber selbst nicht Bewegten (*A*) bewegt wird, und welches als solches (*B*) seinerseits wieder die Ursache der Bewegung des Übrigen (*C*) ist. Durch diese Auffassung soll die Mannichfaltigkeit des Entstehens und Vergehens begreiflich werden.

Gott bewegt zunächst den Fixsternhimmel, dessen Bewegung als das Erste nur räumlich[1]) und zwar kreisförmig[2]) sein kann. Weil aber die gleichförmige, nach rechts gehende Bewegung des Fixsternhimmels die Bewegung und Veränderung auf der Erde in ihrer Mannichfaltigkeit nicht genügend erklärt, so ist sie

---

1) Das Arist. die räumliche Bewegung für das Erste hält (s. Phys. VIII, 7), stimmt mit seiner Ansicht, dass das actuell Seiende ursprünglicher sei als das Potenzielle und dass, wenn es sich um die Bedingtheit der Existenz handelt, wohl dem Werden ein Sein, aber nicht dem Sein ein Werden im letzten Grunde vorangestellt werden dürfe. S. de gen. et corr. II, 10, 336a 20f. Da nun für das räumlich Bewegte bereits das Sein die Voraussetzung ist, für das Enstehende aber auf das Nicht-Seiende zurückgegangen werden müsste, so muss die Raumbewegung ursprünglicher sein als das Entstehen.

2) Kreisförmig muss die ursprüngliche Bewegung sein, weil sie sonst nicht continuirlich sein könnte. Die geradlinige Bewegung nämlich kann nicht continuirlich sein, weil bei ihr entweder ein Aufhören in einem Endpunkte oder ein Zurückbeugen von demselben und damit ein (momentanes) Haltmachen eintreten müsste. (Eine unendliche continuirliche geradlinige Bewegung ist unmöglich nach Aristoteles Ansicht, dass ein ἄπειρον nicht actuell existirt, vielmehr nur potenziell besteht, nämlich in der fortgesetzten Theilung oder in der stets erneuerten gleichen Möglichkeit des Entstehens eines Andern und wieder Andern. Phys. III, 6.) Bei der Kreisbewegung hingegen ergibt sich keine Nöthigung, die Continuität der Bewegung durch ein Haltmachen in einem Endpunkte aufzuheben. Phys. VIII. 9.

als durch die Anzahl der Planetensphären und die Drehung der Letzteren in schiefen Bahnen modificirt zu denken und erst das Gesammtresultat der Einzelwirkungen des Fixsternhimmels und der Planetensphären gibt die ausreichende Erklärung der Veränderung in der Natur[1]). Die gleichmässige Raumbewegung des Fixsternhimmels soll die *Continuität*, die unregelmässige, zusammengesetzte der Planetensphären die *Gegensätzlichkeit* des irdischen Wechsels erklären. Darauf, dass der Abstand der Ekliptik zu verschiedenen Zeiten ein verschiedener ist, beruht die Ungleichmässigkeit der Veränderung innerhalb der Natur[2]).

Die dargestellte Auffassung des Universum gibt zugleich die Erklärung der oben erwähnten Eintheilung des Bewegungsgebietes und die Antwort auf die Frage, warum α) in der Natur nicht alles entweder bewegt wird oder ruht, oder β) nicht das Eine immer bewegt wird, das Andere immer ruht, sondern warum γ) im Bereiche des natürlichen Geschehens die verschiedenen Theile bald bewegt werden, bald ruhen.

3. Ist nun nach alledem alle Bewegung abhängig von dem absoluten ersten Bewegenden, welches als solches unbewegt ist, so kann für dieses Anfangsglied der Bewegung das Verhältniss zwischen Activen und Passiven, wie es an dem Bewegten sich zeigt, nicht angenommen werden; das unbewegt Bewegende muss als reine Activität gedacht werden. Um nun denkbar zu machen, wie das Unbewegte das All in Bewegung setzt, ohne sich dabei zugleich activ und passiv zu

1) Met. XII, 1072a.

2) Ebd. 8.

verhalten, lässt Aristoteles in dem *πρῶτον κινοῦν* die wirkende Ursache mit der Zweckursache zusammenfallen. Nur indem Gott so bewegt, wie das der Seele vorschwebende Ziel den Körper zu derjenigen Thätigkeit bestimmt, welche der Erreichung dieses Zweckes dienen soll[1]), kann gesagt werden, dass er die Welt bewege, ohne seinerseits eine Einwirkung von ihr zu erfahren. Wenn diese Auffassung nur dadurch möglich wird, dass in den Begriff des ersten Bewegers und der reinen Form auch der des absolut Guten und Schönen hineingetragen wird[2]), so scheint Aristoteles die Berechtigung hierzu daraus geschlossen zu haben, dass wegen des in der Welt unleugbar vorhandenen Guten und Schönen die erste bewegende Ursache nicht als geistlos und blind wirkend aufgefasst werden dürfe, sondern als geistig zu setzen sei.[3]) Wenn ferner mit der erwähnten Ansicht der Welt ein Streben nach Gott hin beigelegt wird und somit die Frage entsteht, woher der Welt dieses Streben komme, so ist die Begründung desselben bereits in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Materie und Form angedeutet. Die Materie wird von der Form bewegt;

---

1) S. Met. XII, 7, 1072a 24.

2) Vgl. Alex. Aphrod. z. Met. S. 660, 25 (Bon.): *Μάλιστα γὰρ ὀρεκτὸν τῇ αὐτοῦ φύσει τὸ τῇ αὐτοῦ φύσει καλὸν μάλιστα, τοιοῦτον δὲ τοῦτο. τὸ γὰρ καλὸν ἐν τῷ εἴδει μᾶλλον ἢ ἐν τῇ ὕλῃ, ἐν γὰρ τῷ ποιοῦντι μᾶλλον ἢ ἐν τῷ πάσχοντι, καὶ ἔστι πάσχον τὸ δυνάμει ὄν, ποιοῦν δὲ τὸ ἐνεργείᾳ ὄν, καὶ ἐν τῷ ὡρισμένῳ μᾶλλον ἢ ἐν τῷ ἀορίστῳ. — καὶ τῶν ἐν οὐσίᾳ τὸ μάλιστα ὂν καὶ ἁπλοῦν καὶ ἄμοιρον τοῦ δυνάμει καλὸν μάλιστα τοιαύτη δὲ οὖσα δέδεικται, ἡ προειρημένη φύσις· κυρίως ἄρα καὶ πρώτως αὕτη ὀρεκτή τε καὶ νοητή.*

3) Vgl. de an. III, 10. Cic. de nat. deor. II, 37. 95. Vgl. G. Schneider, de causa finali Aristotelea, S. 67. 84.

sie muss ihrem Begriffe gemäss nach der Form streben; die Form ist ihr somit zugleich wirkende und End-Ursache. Mit dem Begriffe der Materie muss dasjenige gesetzt werden von welchem sie bewegt ist, denn es liegt in diesem Begriffe, dass sie dasjenige ist, welches der Bewegung von Seiten der Form als ihres Zweckes folgt. Die Materie ist Mittel zum Zwecke,[1]) das Werden ist um des Wesens willen. So ist die Ansicht, dass Gott die Welt als das „Begehrte" (ὀρεκτόν) bewege, nur eine Erweiterung des Verhältnisses von Materie und Form, sofern Gott reine Form ohne Materie ist und der Welt als dem mit Materie Behafteten das Streben nach Form d. h. nach Überwindung der Materie als des Gestaltlosen und Unbestimmten einwohnend gedacht werden muss. Ist nun Gott von Ewigkeit her der Beweger, so muss nach dieser Auffassung auch die Welt als von Ewigkeit nach ihm strebend gedacht werden.[2]) Aber auch ohne diese Entgegensetzung zwischen Gott und der Welt lässt sich aus der aristotelischen Teleologie auf die Ewigkeit der letzteren schliessen. In dem concreten Dinge setzt das Ganze die Theile voraus, wie die Form die Materie. Aber wie die Materie ihrerseits nur gedacht wird unter Voraussetzung der Form, so können die Theile nur gedacht werden als Theile des Ganzen; damit Theile seien, muss das Ganze sein, obgleich dasselbe als aus Theilen zusammengesetzt sich darstellt und ohne die Theile nicht wäre. Die Theile sind der Idee des Ganzen entsprechend gebil-

1) Phys. II, 9, 200 a.

2) Phys. I, 9, 192 a 16: *ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμεν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν.*

det und in diesem Sinne das Ganze früher als die Theile.[1]) Wie somit die *ἐνέργεια* dem Begriffe und Wesen nach früher ist, als die *δύναμις*, so ist die actuelle Welt als Ganzes nach Begriff und Wesen das Prius ihrer Theile. Jedes Werden ist demnach zweckmässig uud kann als solches nicht vor sich gehen, ohne ein bereits Gewordenes vorauszusetzen. Der erreichte Zweck wird die Grundlage für ein Werden in Bezug auf einen andern Zweck, der ihm somit übergeordnet ist. Daraus würde sich im Bereiche des Werdens eine unendliche Causalitätsreihe von Endursachen ergeben, in welcher jeder erreichte Zweck wieder Mittel für einen andern würde. Einen wirklichen Zweck gibt es aber nur unter der Voraussetzung eines letzten Erreichbaren. Wie daher bei der Annahme einer unendlichen Reihe von wirkenden Ursachen es sich herausgestellt hat, dass diese Ursachen nicht wirkend sind, weil jede nur wirken würde, wenn sie durch die vorhergehende dazu bestimmt wäre, so zeigt sieh in der unendlichen Reihe von Endursachen jeder scheinbare Zweck als Mittel, und da diese Mittel bei der Unendlichkeit der Reihe nie dasjenige erreichen wozu sie als Mittel dienen, so wird die ganze Reihe in Wahrheit zwecklos. „Gibt es kein letztes Glied, um deswillen das Andere ist, so gibt es auch keinen Zweck.“[2]) Die Welt als Ganzes ist der absolute Endzweck, der allen andern Zwecken erst ihre Bedeutung als Zwecken gibt. So

---

1) *ὥστ᾽ ὅσα μὲν μέρη ὡς ὕλη καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ὡς ὕλην, ὕστερα.* Met. VII, 10, 1035 b. *διὸ μάλιστα μὲν λεκτέον ὡς ἐπειδὴ τοῦτ᾽ ἦν τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, διὰ τοῦτο ταῦτ᾽ ἔχει. οὐ γὰρ ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ τῶν μορίων τούτων.* de part. anim, I, 1, 640 a.

2) Met. II, 2, 994 b.

ist das Weltganze ein Kreislauf von Zweckmässigkeiten, innerhalb dessen wohl das Werden stattfindet, welcher als Ganzes aber nicht geworden sein kann, (also *ewig* sein muss), insofern der höchste Zweck die niedern und diese doch auch zugleich den höchsten als Bedingung ihres Daseins voraussetzen. Analog verhält es sich mit der Ordnung innerhalb des Weltganzen selbst. Die einzelnen Organismen sind vergänglich, aber ihre Gattung ist ewig. Zu dem Zwecke, sich in dieser Weise als ewig zu erhalten, ist ihnen das Vermögen der Fortpflanzung beigelegt. Nach dieser Ewigkeit streben alle und auf diesen Zweck richtet sich alles was sie naturgemäss thun; das Ziel, welches das Einzelne als solches nicht erreicht, wird ihm zu Theil als Gliede der Gattung, welche ewig ist. „Die natürlichste der Verrichtungen bei den lebenden Wesen, welche vollkommen und nicht verstümmelt, oder nicht durch sich selbst entstehend sind, ist: ein Anderes hervorzubringen, wie es selbst ist, damit sie an dem Ewigen und Göttlichen Theil nehmen, so weit sie es vermögen. Denn alles strebt nach diesem hin und mit Beziehung auf dieses thut es, was es seiner Natur nach thut. — Da sie nun nicht ununterbrochen an dem immer Dauernden und Ewigen theilnehmen können, weil nichts von allem was vergänglich ist, dasselbe und eines der Zahl nach bleiben kann, so nimmt Jedes insoweit Theil daran, als es vermag, das Eine mehr, das Andre weniger; und es dauert zwar nicht selbst als dieses Einzelne fort, sondern wie es selbst: nämlich der Zahl nach nicht Eins, aber der Form nach Eins,“ [1])

1) de anim. II, 4, 415a 26f. Vgl. de gen. et corr. II, 10, 536b. Ähnlich schon bei Plato, Symp. 207f. Legg. 721Bf.

Anmerkung. Als Aristoteles Ansicht über das Verhältniss Gottes zur Welt in Bezug auf deren Ursprung ergibt sich nach dem bisher Erörterten, dass einerseits der Gedanke einer Schöpfung im Sinne eines zeitlichen Anfangs der Welt und einer zeitlichen Priorität Gottes als des Schöpfers derselben fernzuhalten sei, anderseits jedoch Gott eine Art Causalität in Beziehung auf das Bestehen der Welt nicht abgesprochen werden könne. Darum hat man dieses Verhältniss von jeher im Sinne des Aristoteles durch den Begriff einer Schöpfung von Ewigkeit her zu bestimmen versucht. Die Scholastiker stellten darüber weitere Untersuchungen an.[1]) Der Begriff der Schöpfung, behauptete Thomas von Aquino, lasse sich mit dem der Ewigkeit der Welt wohl vereinigen. Er beweist es mit einer Weiterbildung aristotelischer Ansichten. Die bewegende Ursache sei nur da als vor dem Bewegten existirend zu denken, wo das Werden Process ist und das Werdende allmählich wird; sei dagegen die Wirkung eine im Augenblicke erfolgende, so nöthige nichts, ein zeitliches Vorangehen der bewegenden Ursache anzunehmen, wie denn z. B. das Licht in dem Augenblicke seines Entstehens auch schon leuchte.[2]) Demgemäss könne auch die Welt als von Ewigkeit her neben und mit Gott bestehend gedacht werden. Ähnlich fasste auch Giordano Bruno die Ansicht des Aristoteles auf.[3])

---

1) S. Frohschammer, Über die Ewigkeit der Welt. Athenäum 1862, I, 4. S. 609 f.

2) Vgl. dazu Themist. ad Ar. phys. VI, 6 (I, S. 389 Speng.): *Ἀλέξανδρος μὲν οὖν οἴεται πᾶσαν μεταβολὴν εἶναι ἐν χρόνῳ, Θεόφραστος δὲ ἔοικε διαποροῦντι καὶ ἴσως ὑφεωρᾶτο τὰς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς μεταβολάς, ὅταν εἰσκομισθέντος εἰς τὸ δωμάτιον λύχνου πᾶς ἀθρόως ὁ οἶκος ἀναπλησθῇ τῆς αὐγῆς καὶ τοῦ φωτὸς ἄνευ χρόνου.*

3) S. den Bericht in den Philosophischen Monatsheften II. 16, 1869 S. 492.

3. Weitere Gründe für die Ewigkeit der Welt ergeben sich aus der Bestimmung der Beschaffenheit des *οὐρανός*, nicht jedoch auf dem Wege der Empirie und Beobachtung, sondern durch rein begriffliche Deductionen. Der Fixsternhimmel ist ein *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* und zwar nicht als ungetheiltes Ganzes, sondern insofern an demselben der bewegte Theil von dem bewegenden und an sich unbeweglichen unterschieden, der ganze Process aber doch als ein einheitlicher gefasst wird. Diese Auffassung des *οὐρανὸς* als eines Selbstbeweglichen setzt denselben in Analogie mit den lebenden Wesen, denen Aristoteles ausdrücklich das Princip der Selbstbewegung zuschreibt.[1]) De coel. II, 2 wird der Himmel „beseelt" (*ἔμψυχος*) genannt.[2]) Da nun das *κινοῦν ἀκίνητον* von Ewigkeit her bewegt, so ist mit ihm die Ewigkeit desjenigen dessen bewegender „Theil" es ist, von selbst gegeben.[3]) Aber auch die Beschaffenheit des bewegten Theiles führt auf die Nöthigung, den Himmel als ewig zu setzen. Es lässt sich zeigen, dass der Körper, aus welchem derselbe besteht, sowohl den Gegensätzen als dem Entstehen und Vergehen enthoben sein muss. Die Bewegung der Körper ist nämlich entweder geradlinig oder kreislinig oder aus beiden gemischt; die kreislinige geht um den Mittelpunkt, die geradlinige entweder vom Mittelpunkte ans oder zum Mittelpunkte hin d. h. nach aristotelischer Bestimmung entweder

---

I) de anim. II, 1, 412 u. a. vgl. Phys. VIII, 4 z. A.

2) Vgl. Ritter, Gesch. d. Phil. III, S. 210 f. Alex Aphrod. 659, 23 f.

3) Phys, 6, 259 b: *ἀλλὰ μὴν εἴ γέ ἐστί τι ἀεὶ τοιοῦτον, κινοῦν μέν τι ἀκίνητον δὲ αὐτὸ καὶ ἀίδιον, ἀνάγκη καὶ τὸ πρῶτον ὑπὸ τούτου κινούμενον ἀίδιον εἶναι.*

nach oben oder nach unten. Wie die Körper theils einfach theils zusammengesetzt sind, so sind die Bewegungen der einfachen Körper einfach, die der zusammengesetzten gemischt; jedoch folgen die letzteren derjenigen Art der Bewegung welche die Oberhand hat.[1])

„Wofern es aber eine einfache Bewegung gibt und eine solche die kreislinige ist, und sowohl die Bewegung des einfachen Körpers eine einfache als auch die einfache Bewegung nur die eines einfachen Körpers ist, so muss es nothwendig irgend einen einfachen Körper geben, welcher dazu bestimmt ist, in der Kreisbewegung räumlich bewegt zu werden und zwar gemäss seiner eigenen Natur.[2]) Diese Kreisbewegung muss aber irgend einem besondern Körper ausser den vier Elementen naturgemäss zukommen; es muss noch einen von diesen verschiedenen Körper (eine quinta essentia) geben. Von den vier Fällen nämlich, welche überhaupt statthaft sind, dass

A. die Kreisbewegung *einem der vier Elemente*
   a. naturgemäss
   b. naturwidrig,
B. dass sie einem *andern Körper*
   a. naturwidrig
   b. naturgemäss

zukomme, ist nur der vierte möglich[3]) und es ist so-

---

1) de coel, I, 2, 268a a. E.

2) ebd. 269a 3.

3) Gegen den ersten spricht, dass thatsächlich die vier Elemente nur die geradlinige Bewegung nach oben und nach unten haben; gegen den zweiten, dass die naturwidrige Bewegung der vier Elemente nur der Gegensatz ihrer naturgemässen sein könnte; dieser aber ist in keinem Falle die

mit die Existenz eines Körpers ausser den vier Elementen anzunehmen, in dessen Natur es liegt, sich sich im Kreise zu bewegen. Dazu kommt noch, dass die Kreisbewegung zu den vollkommenen Dingen gehört und zwar im höheren Masse als die gerade Linie, die weder als begrenzt noch als unbegrenzt gedacht vollkommen ist. Wenn nun die kreislinige Bewegung, wie bewiesen ist, ursprünglicher ist als die geradlinige, letztere aber den einfachen Körpern zukommt (wie das Feuer sich geradlinig nach oben, die Erde geradlinig nach unten bewegt), so muss auch die Kreisbewegung irgend einem Körper, und zwar einem ursprünglicheren als die vier Elemente, zukommen.

Ferner ist diejenige Bewegung welche für das Eine sich naturwidrig darstellt, für das Andere die naturgemässe; es muss also etwas geben dem sie naturgemäss zukommt. Absolut naturwidrig kann ausserdem die Kreisbewegung schon deshalb nicht sein, weil sie sonst nicht continuirlich und noch weniger immerwährend sein könnte; denn „das Naturwidrige vergeht am schnellsten". Dieses Alles nöthigt zu dem Schlusse, dass es ausser den uns umgebenden Elementen ein anderweitiges von ihnen getrenntes gebe, welches eine um so erhabenere Natur besitzt, je weiter es von den „hiesigen" getrennt ist.[1]) Seine Natur muss göttlicher und ursprünglicher sein als die der irdischen Körper (*θειοτέρα καὶ προτέρα τοίτων*

Kreisbewegung, sondern von der nach oben die nach unten und umgekehrt. Gegen den dritten: Ein Körper, dem die Kreisbewegung naturwidrig ist, kann seiner Natur nach nur unter eine der geradlinigen fallen, dann aber gehört er eben unter eins der vier Elemente. de coel. I, 2, 269 a.

1) a. a. O.

ἁπάντων). Es ergibt sich nämlich weiter 1. dass diesem andern Körper, welcher dem Fixsternhimmel zugetheilt wird, weder Schwere noch Leichtigkeit beigelegt werden kann, sofern nämlich diese Qualitäten bereits als Bewegungen nach resp. von dem Mittelpunkte bestimmt sind, die Kreisbewegung aber um den Mittelpunkt geht; dass derselbe 2. unentstanden und unvergänglich und dass er 3. der quantitativen und qualitativen Veränderung untheilhaftig sein muss. Denn alle Körper, welche gegensätzlichen Bestimmungen unterliegen und Substrate haben, aus denen sie geworden sind, haben unter einander auch entgegengesetzte Raumbewegungen[1]); nur die Kreisbewegung hat als solche keinen Gegensatz und ihr „Körper" ist sonach den Gegensätzen enthoben; er hat auch kein Substrat, aus dem er geworden wäre. Wenn demnach jenem Körper darum nichts entgegengesetzt sein kann, weil auch der räumlichen Kreisbewegung wohl nicht eine andere entgegengesetzt ist, so scheint mit Recht die Natur dasjenige welches unentstanden und unvergänglich sein sollte, von den Gegensätzen ausgenommen zu haben, denn in den Gegensätzen beruht das Entstehen und Vergehen.[2])

---

1) *τῶν τ'ἐναντίων καὶ αἱ φοραὶ ἐναντίαι.*

2) de coel. I. 3. Hieran schliesst sich die anderweitig als aristotelisch überlieferte Ansicht, dass die Welt als Ganzes und speciell der Himmel ewig sei, weil er keiner Nahrung bedürfe. Stob. ecl. phys. I. 450: (*Ἀριστοτέλης*) *εἰ δὲ τρέφεται ὁ κόσμος, καὶ φθαρήσεται· ἀλλὰ μηδὲν οὐδεμιᾶς δεῖται τροφῆς, διὰ τοῦτο καὶ ἀΐδιος.* ebd. 512: *μὴ δεῖσθαι δὲ τὰ οὐράνια τροφῆς, οὐ γὰρ φθαρτὰ ἀλλ' ἀΐδια εἶναι.* (Über die muthmassliche Schrift des Aristoteles *περὶ τροφῆς* s. Bonitz im ind. Aristot. 104b 16 f.) Dass das Himmelsgebäude keiner Nahrung be-

Es ist nur ein anderer Ausdruck für diese Gegensatzlosigkeit der Himmelskörper, wenn an anderer Stelle von ihnen gelehrt wird, dass sie aller δύναμις untheilhaftig und immer actuell seien.[1]) Und sofern Materie dasjenige ist auf Grund dessen die Veränderung der Qualität und Quantität vor sich geht, darf ihnen nur „örtlich bewegliche" Materie zugeschrieben werden, ein Begriff der freilich völlig im Dunkeln bleibt. Diese ununterbrochene, in der Natur der Himmelskörper liegende Actualität begründet wiederum die Annahme von ihrer Unvergänglichkeit. Denn ihre Bewegung ist gar nicht mit der Möglichkeit des Gegentheils verbunden zu denken und kann ihnen daher im ununterbrochenen Fortgange auch nicht beschwerlich fallen: es ist ihnen wesentlich, sich immer kreisförmig zu bewegen; das Ermatten tritt nur ein, „wenn das Wesen eines Dinges Materie und Potenzialität ist. Deshalb sind die Sonne und die Gestirne und der ganze Himmel immer actuell in Thätigkeit und es ist nicht, wie die Physiker thun, zu befürchten, dass sie einmal darin Halt machen."[2])

Die Ansicht, dass der Himmel unentstanden und unvergänglich ist, liegt nach Aristoteles schon in dem Glauben der Mensehen, wonach sie den Himmel zum Sitze der Götter machen, offenbar geleitet durch die Vorstellung, dass mit dem Unsterblichen das Unsterbliche verknüpft sei. Eine Bestätigung soll ferner der

---

darf, hängt mit der Gegensatzlosigkeit seines „Körpers", des Äthers, zusammen, denn τὸ ἐναντίον τροφὴ τῷ ἐναντίῳ de an. II, 4, 416a 21.

1) Met. IX, 8, 1050b 22ff.

2) a. a. O.

Umstand enthalten, dass man an dem ganzen Himmelsgebäude nie eine Veränderung wahrgenommen habe.[1])

Über das Verhältniss der Menschheit zu der ewigen Welt äussert sich Aristoteles dahin, dass der Entwicklungsgang derselben schon unzählige Male abgelaufen sei und sich wieder erneuert habe. Die Meinungen und Überlieferungen der Menschen sind „nicht einmal, noch auch zweimal sondern unzählige Male" aufgekommen; jede Kunst und Wissenschaft ist schon oft gefunden und wieder verloren worden.[2])

Er begründet dies im Anschlusse an die platonische, halb mythische Ansicht von dem Eintritte bedeutender Katastrophen nach dem Ablaufe bestimmter Weltperioden. Diese beruhen nach ihm auf der durch den Wechsel des Trocknen und Feuchten bedingten continuirlichen Umgestaltung der Erdoberfläche und lassen, obgleich sie die bisherige langsame Entwickelung plötzlich abbrechen, doch wenigstens die Möglichkeit, dass werthvolle Reste der Vorzeit zur Kunde der Nachwelt gelangen.[3])

4. An die bisher dargestellten Beweise für die Ewigkeit der Welt schliesst sich noch eine Reihe von Argumenten, welche den Zweck haben zu zeigen, dass mit dem Begriffe des Entstehungslosen der der Unvergänglichkeit, sowie umgekehrt mit dem des Unvergänglichen der der Entstehungslosigkeit nothwen-

---

1) de coel. I, 3, 270b 13.

2) a. a. O. Met. XII, 8, 1074b. Meteor. I, 3, 439b 25f.

3) S. hierüber Bernays, Theophrast's Schrift über Frömmigkeit, Berl. 1866, S. 44f. Eucken, die Methode der aristotelischen Forschung, S. 3.

dig verbunden sei. Ihnen zu Folge kann das Weltall bei Voraussetzung seiner Unvergänglichkeit nicht als entstanden betrachtet werden, wie dies nach Aristoteles Ansicht Plato (im Timäus und in den Gesetzen [X, 904 A]) thut.[1]) Diese Ansicht widerspricht zunächst der Erfahrung, welche kein Beispiel bietet, dass etwas Entstandenes unvergänglich wäre, ist aber auch in sich selbst unhaltbar. Denn was geworden ist, schliesst die Annahme aus, dass es keinen Anfang gehabt habe davon, dass es sich in dieser uns vorliegenden bestimmten Weise (ὡδί) verhalte: es muss also die Möglichkeit haben sich auch anders zu verhalten d. h. nicht nur müssen seine Bestandtheile fähig sein sich wieder aufzulösen sondern das Zusammentreten und Auflösen muss schon unendlich viele Male (wenigstens „der Möglichkeit nach") dagewesen sein;[2]) mit einer derartigen Beschaffenheit aber ist die Annahme der Unvergänglichkeit unvereinbar.[3])

Ferner: Was auf Grund seines Nicht-Entstandenseins als ein ἀεὶ ὄν betrachtet wird, schliesst auch die Möglichkeit des Vergehens aus. Denn was ist, ohne eine Entstehen zu haben, ist eine unendliche Zeit hindurch und kann in dieser nicht die Möglickheit des Vergehens haben. Denn bei der (immer statthaften) Annahme der Verwirklichung dieser Möglichkeit würde sich ergeben, dass es, weil es zufolge seines Nicht-Entstandenseins eine unendliche Zeit hindurch ist, zugleich wäre und nicht wäre.[4])

1) Vgl. Brandis, Gesch. d. gr.-röm. Phil. I, S. 60, 2.

2) ὥστε καὶ συνεστῶτα διαλυθήσεται καὶ διαλελυμένα συνέστη ἔμπροσθεν καὶ τοῦτ' ἀπειράκις ἢ οὕτως εἶχεν ἢ δυνατὸν ἦν. de coel. I, 10, 279 b 28.

3) a. a. O.

4) Nun kann zwar, fügt Arist. zur Erläuterung hinzu, et-

Ebenso muss das als unvergänglich Gesetzte auch als der Entstehung untheilhaftig gedacht werden, denn von dem „Immer-Seienden" ist es nicht statthaft anzunehmen, dass es einmal nicht sei oder nicht gewesen sei; Entstehen aber würde die Annahme der Möglichkeit eines Nicht-Seins voraussetzen.[1])

Das Immer-Seiende und das Immer-Nichtseiende haben das mit einander gemein, dass auf sie die Begriffe des γενητὸν und φθαρτὸν gleichmässig keine Anwendung finden, weil letztere dem Gebiete der Potenzialität angehören d. h. demjenigen welches die Möglichkeit des Seins und Nichtseins zugleich hat und demnach weder ein absolutes Immer-Seiendes noch ein absolutes Immer-Nichtseiendes ist.[2])

Die Frage ferner, ob ein Seiendes welches als nicht entstanden, oder ein Seiendes welches als nicht vergänglich aufgefasst wird, nothwendig als ein ἀίδιον betrachtet werden müsse, findet ihre bejahende Antwort in dem Nachweise, dass die Begriffe des ἀγένητον und des ἄφθαρτον nicht einer ohne den andern an einem und demselben gedacht werden können[3])

---

was zugleich die Möglichkeit zum Sein und Nichtsein haben (wie z. B. zugleich die Möglichkeit zum Stehen und die zum Sitzen), aber nicht die, zugleich zu sein und nicht zu sein (wie man nicht die Möglichkeit hat, zugleich zu stehen und zu sitzen). Letzteres ist aber involvirt, sobald dem unentstandenen Seienden die Möglichkeit des Vergehens beigelegt wird.

1) de coel. I, 12, 281 b.

2) a. a. O. 282 a.

3) Der Beweis ist folgender: Unter Voraussetzung
(a) dass die Begriffe des γενητὸν und des φθαρτὸν „sich wechselseitig poniren" (ἀκολουθεῖ ἀλλήλοις),

und dass man deshalb kein Recht habe zu behaupten, es gebe ein Unvergängliches das nicht auch ein Entstehungsloses oder ein Entstehungsloses das nicht auch ein Unvergängliches sei.[1])

Überhaupt ist der Begriff der sich nur nach einer Seite erstreckenden Unendlichkeit ein unmöglicher. Es kann etwas nur entweder in absolut unbegrenzter oder in einer quantitativ festbestimmten Zeit eine Einwirkung ausüben oder erfahren und sein oder nicht sein, nicht aber in einer solchen die weder unbegrenzt (unendlich) noch fest bestimmt ist. Wenn etwas eine unbegrenzte (unendliche) Zeit hindurch war und dann verging oder eine unbegrenzte Zeit hindurch nicht war und dann entstand, so müsste ein Zeitpunkt statuirt werden, welcher sich von den andern auf irgend eine Weise dadurch unterschied, dass eben in ihm ein Entstehen oder Vergehen herbei geführt wurde — eine Voraussetzung, die aber doch nur bei begrenzten Zeiträumen sich machen liesse. Wollte

---

(b) dass etwas entweder ein *ἀγέννητον* oder ein *γεννητόν* und ebenso

(c) entweder ein *ἄφθαρτον* oder ein *φθαρτόν* sein müsse, dass ferner

(d) die Begriffe des *ἀγέννητον* und *γεννητόν* wie die des *ἄφθαρτον* und *φθαρτόν* nicht gemeinschaftlich von demselben prädicirt werden können,

müssen auch die Begriffe des *ἀγέννητον* und *ἄφθαρτον* sich wechselseitig poniren. Denn wäre das *ἄφθαρτον* nicht zugleich *ἀγέννητον*, so müsste es (nach Voraussetzung b) *γεννητόν* sein und da das *γεννητόν* (nach Voraussetzung a) immer zugleich *φθαρτόν* ist, so wäre das *ἄφθαρτον* zugleich *φθαρτόν* (gegen Voraussetzung d). Analog ist der Beweis bei der Annahme, dass das *ἀγέννητον* nicht *ἄφθαρτον* wäre. a. a. O. 282 bf.

1) a. a. O. vgl. Zeller, d. Phil. d. Gr. 2. Aufl. II, 2. S. 270 Anm. 2.

man sie demjenigen beilegen was eine unbegrenzte Zeit hindurch ist, so würde sie hierbei allen Zeitpunkten gleichmässig zukommen, damit aber der oben angezeigte Widerspruch sich ergeben, wonach etwas die Möglichkeit hätte, zugleich zu sein und nicht zu sein.[1])

Die Voraussetzung ferner, dass das Entstehungslose vergehe oder das Unvergängliche entstanden sei, bringt die Begriffe des Immer-Seienden und des Nichtseienden in Collision. Was innerhalb der unbegrenzten Zeit als vorher nichtseiend plötzlich entsteht, ist, wie in der Physik gezeigt wird,[2]) ein „grundlos von selbst Entstehendes" (*αὐτόματον*), eine Art des Zufälligen, in dessen Begriffe es liegt, dass es zu demjenigen gehört was nicht meistentheils ist oder entsteht. Legt man nun einem Solchen eine unbegrenzte Dauer bei, so erhält man den Begriff eines Etwas in dessen Wesen es liegt nicht meistentheils zu sein und doch zugleich immer zu sein, woraus sich dann sehr absurde Consequenzen ergeben.[3])

Mit den zuletzt angeführten Argumenten schliesst die Reihe der aristotelischen Deductionen zum Erweise der Ewigkeit das Universum ab. Man erkennt aus der eindringenden Gründlichkeit, mit welcher der Philosoph das Problem nach seinen verschiedenen

1) de coel. I, 12, 283a.

2) Phys. II, 16.

3) de coel. I, 12, 283b.

Seiten und Bedeutungen hin erfasst, das grosse Interesse welches dasselbe zum Behuf der abschliessenden Vollendung seiner Weltanschauung für ihn hatte.[1]) Und in der That, wenn die aristotelische Philosophie als Ganzes noch jetzt, in einer Zeit welche sich die Methode und Resultate derselben nur noch in sehr bedingter Weise anzueignen vermag, dennoch immer auf's Neue durch das grossartige Bild welches sie von der in sich selbst ruhenden Geschlossenheit einer sich in gegenseitiger nothwendiger Bezogenheit ihrer Theile tragenden und erhaltenden Allheit der Welt entwirft, unsere Bewunderung erregt, so nimmt die Lehre von der Ewigkeit der Welt unter denjenigen Momenten welche dieser Philosophie den bezeichneten Charakter verleihen, eine hervorragende Stelle ein.

Als das constructive Princip für das Universum im physischen wie im metaphysischen Sinne erscheint bei Aristoteles die Forderung der Gleichmässigkeit als derjenigen Beschaffenheit der Welt, welche den Anspruch eines einzelnen Theiles des Ganzen, etwa Anfang, Mitte oder Ende zu sein, schliesslich aufhebt. Dieser Forderung dient die Aufstellung der Kreisbewegung als der ursprünglichsten; sie ist die

---

1) Vgl. Pseud.-Philo *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* t. II, p. 489 Mang. (Rose Aristot. Fragm. 17): *Ἀριστοτέλης δὲ, μήποτ' εὐσεβῶς καὶ ὁσίως ἐνιστάμενος, ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ἔφη τὸν κόσμον εἶναι· δεινὴν δὲ ἀθεότητα κατεγίνωσκε τῶν τὰ ἐναντία διεξιόντων, οἳ τῶν χειροκμήτων οὐδὲν ᾠήθησαν διαφέρειν τοσοῦτον ὁρατὸν θεὸν ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸ ἄλλο τῶν πλανητῶν καὶ ἀπλανῶν ὡς ἀληθῶς περιέχοντα πάνθειον· ἔλεγέ τε ὡς ἔστιν ἀκούειν, καὶ κατακερτομῶν ὅτι πάλαι μὲν ἐδεδίει περὶ τῆς οἰκίας, μὴ βιαίοις πνεύμασιν ἢ χειμῶσιν ἐξαισίοις ἢ χρόνῳ ἢ ῥᾳθυμίᾳ τῆς ἁρμοττούσης ἐπιμελείας ἀνατραπῇ. νυνὶ δὲ φόβον ἐπικεκρεμάσθαι μείζονα πρὸς τῶν τὸν ἅπαντα κόσμον τῷ λόγῳ καθαιρούντων.*

der Beschaffenheit des Weltalls als Ganzen einzig entsprechende, und zwar deshalb weil es bei ihr kein Woher und Wohin (keinen absoluten Anfangs- und Endpunkt) und kein Mittleres giebt und mit ihr die Ungleichmässigkeit (*ἀνωμαλία*) der Gesammtbewegung ausgeschlossen ist[1]). Dieser Anschauung zufolge construirt Aristoteles die Welt räumlich als die in sich geschlossene, nichts ausser sich voraussetzende Kugel. Diese in sich selbst ruhende Abgeschlossenheit ergänzt er nun in analoger Weise nach der Seite des Zeitlichen hin durch die Lehre von der Ewigkeit der Welt. Wie der Kreis die in sich geschlossene Linie, so ist die Ewigkeit die in sich geschlossene Zeit. Wie bei der Kreislinie mit der Unmöglichkeit, einen bestimmten Punkt als Ausgangspunkt der Linie anzusehen auch kein Endpunkt statuirt werden kann, so erscheint in der Ewigkeit der Welt der Begriff des zeitlichen *γενητόν* mit dem des *φθαρτόν* und umgekehrt dieser mit jenem aufgehoben. Wie bei der Kreisbewegung nicht gefragt werden kann, warum an einem bestimmten Punkte diese oder jene bestimmte Veränderung in der Richtung vor sich geht, so ist die Ewigkeit bei Aristoteles diejenige Auffassung der Zeit, welche die Frage ausschliesst, warum in einem bestimmten Punkte derselben eine absolute Veränderung (d. h. Entstehen und Vergehen) eintrete[2]).

1) de coel. II, 6, 288a. Vgl. Phys. IV, 14, 223b19: *εἰ οὖν τὸ πρῶτον μέτρον πάντων τῶν συγγενῶν, ἡ κυκλοφορία ἡ ὁμαλὴς μέτρον μάλιστα.* ebd. V, 4, 228b.

2) de coel. a. a. O. 288a22: *Τῆς δὲ κύκλῳ φορᾶς οὐκ ἔστιν οὔτε ὅθεν οὔτε οἷ οὔτε μέσον· οὔτε γὰρ ἀρχὴ οὔτε πέρας οὔτε μέσον ἐστὶν αὐτῆς ἁπλῶς· τῷ τε γὰρ χρόνῳ ἀΐδιος καὶ τῷ μήκει συνηγμένη κυὶ ἄκλαστος. ὥστ' εἰ μή ἐστιν ἀκμὴ αὐτοῦ τῆς φορᾶς, οὐδ' ἂν ἀνωμαλία εἴη· ἡ γὰρ ἀνωμαλία γίγνεται διὰ τὴν ἄνεσιν καὶ ἐπίτασιν.*

Diese absolute Gleichmässigkeit bildet gleichsam den wesentlichen Character, die seiner Natur einzig entsprechende Eigenthümlichkeit des Ganzen als Ganzes. Es ist diesem wesentlich so zu sein, dass die Frage nach dem Grunde einer Veränderung in dem Ganzen als solchen von vornherein ausgeschlossen ist, weil Veränderlichkeit zugleich Ungleichmässigkeit bedingen würde. Das absolut Naturgemässe (das Unbedingte) muss zugleich das absolut Erste und Ewige sein und umgekehrt, denn dasjenige welches die Möglichkeit des gegen seine Natur ihm Geschehenden bietet, ist seiner Natur nach ein Bedingtes und Abgeleitetes, ein Endliches[1]). Auch in diesem Sinne ist die Welt als Ganzes früher als ihre Theile. Da somit die Frage nach dem Grunde und dem zeitlichen Anfange einer Erscheinung sowie die nach der Ursächlichkeit der Veränderung sich in höherem Masse bei demjenigen einzustellen scheint was *παρὰ φύσιν* ist oder zu sein scheint, als bei dem *κατὰ φύσιν*, so wird das Weltall welches durch nichts ausser sich bedingt sein kann (denn auch der göttliche unbewegte Beweger bildet ja[2]) gewissermassen einen integrirenden „Theil" desselben), als das absolut naturgemässe Ganze gefasst. Diese Gleichmässigkeit und in sich selbst ruhende Naturgemässheit schliesst sowohl Steigerung als Nachlassen aus[3]). Die unbedingte Gleich-

1) Vgl. de coel. II, 3, 286a 17f: *φύσει δὲ κύκλῳ κινεῖται· οὐ γὰρ ἦν ἦν ἀΐδιος ἡ κίνησις· οὐδὲν γὰρ παρὰ φύσιν ἀΐδιον. ὕστερον δὲ τὸ παρὰ φύσιν τοῦ κατὰ φύσιν καὶ ἔκστασις τίς ἐστιν ἐν τῇ γενέσει τὸ παρὰ φύσιν τοῦ κατὰ φύσιν.*

2) nach dem oben S. 167 Erörterten; s. auch was in der folgenden Abh. über den Begriff der Welt als des Selbstbewegten ausgeführt ist.

3) de coel. II, 6, 288a 17: *Εἰ γὰρ ἀνωμάλως κινήσεται, δῆλον ὅτι ἐπίτασις ἔσται καὶ ἀκμὴ καὶ ἄνεσις τῆς φορᾶς· ἅπασα γὰρ ἡ ἀνώμαλος φορὰ καὶ ἄνεσιν ἔχει καὶ ἐπίτασιν καί ἀκμήν κτλ.*

Gleichmässigkeit des Wesens, der Bewegung und der Gesammtheit der Erscheinungen wird zu dem Kennzeichen des ἀίδιον, in welchem die Vielheit der Principien sich gegenseitig zu einem einheitlichen, in und durch sich selbst getragenen, durch nichts ausser sich bedingten Totaleffecte bestimmt. Die ursprünglichste ἀρχή ist eben das Ganze als Ganzes. Dass diese Weltanschauung nicht blos dem metaphysischen Interesse sondern auch dem ästhetischen Bedürfnisse in Bezug auf eine abschliessende Weltanschauung in hervorragender Weise gerecht wird, braucht nicht erst erörtert zu werden.

IV.

Der Zusammenhang der aristotelischen und stoischen Naturphilosophie.

Alles was uns über die Naturphilosophie der Stoiker überliefert ist, bietet eine Summe von Ansichten die ein so abgeschlossenes Ganzes ausmachen und so wenig das Gepräge eines eklektisch zusammengefügten Aggregats tragen, dass es angesichts dieser Einheitlichkeit der physischen Weltanschauung etwas Befremdendes hat zu vernehmen, dieses naturphilosophische System sei entstanden aus einem „Zurückgehen" auf die Lehre des Heraklit, welche man dann in mehr untergeordneten Punkten mit andern, z. B. platonischen, hauptsächlich aber aristotelischen Ansichten versetzt habe. Sieht man nämlich einen Augenblick von der augenscheinlichen Ähnlichkeit ab, welche eine Anzahl wesentlicher Bestimmungen der stoischen Physik mit heraklitischen Ansichten bietet, so erscheint für diesen Theil des Stoicismus jene Art der Entstehung dunkel in Bezug auf Ursprung und Zweck

jenes Synkretismus. Nimmt man an, die Physik habe bei der Stoa erst in zweiter Linie gestanden und der Schwerpunkt des Systems in der Ethik gelegen, deren Interessen für die Bestimmungen der andern Theile des Systems massgebend gewesen seien, so ist nicht zu erkennen, was für die ersten Stoiker gerade den heraklitischen Lehren eine so vorwiegende Bedeutung nach dieser Seite hin gegeben habe und ob nicht z. B. der Pythagoreismus ihnen, wenn sie einmal eklektisch verfuhren, für ihre ethischen Interessen noch bessere Dienste hätte leisten können. Dazu kommt die Erwägung, dass ein bewusstes eklektisches Verfahren, wie man es bei der vorausgesetzten Combination heraklitischer und aristotelischer Ansichten statuiren müsste, derjenigen Zeit in welche die Gründung der stoischen Schule fällt, noch fern lag; erst nachdem auch das stoische und epikureische System absolvirt waren und der Skepticismus mit erneuter Kraft auftrat, waren mit dem völligen Erlöschen der originalen systembildenden Energie die Bedingungen zur Entstehung eklektischer Velleitäten gegeben.

In der That liegt aber auch der stoischen Naturphilosophie nichts ferner als ein derartiger Synkretismus. In Betreff derselben verdanken wir (was hier zunächst von Bedeutung ist) bereits Zeller[1]) den eingehenden Nachweis, dass die Stoiker in ihren physikalischen Lehren sich nicht nur in wesentlichen Lehren an Aristoteles anschliessen, sondern auch in solchen Bestimmungen, die im Gegensatz zu demselben zu stehen scheinen, doch an ihn anknüpfen. Einen fruchtbaren Gesichtspunkt für die Beurtheilung der

1) Die Phil. d. Gr. 2. III, 1, S. 335f.

stoischen Philosophie hat ferner schon Überweg[1]) hervorgehoben in dem Satze, dass die Stoiker offenbar von Aristoteles aus „in derselben Richtung weiter gegangen sind wie dieser von Plato aus und wiederum von ihm aus theils schon Theophrast theils und besonders Strato der Lampsacener und dessen Anhänger, indem sie durchweg an die Stelle der Transcendenz die Jmmanenz zu setzen versuchten."

Wenn sich auf Grund diesen Hindeutungen die Möglichkeit zeigt, die theoretische Philosophie der Stoiker als ein speculatives Ergebniss aufzuzeigen, welches von Aristoteles aus durch fortgehende Weiterbildungen seiner Ansichten innerhalb der peripatetischen Schule in stetiger Entwicklung hervorgegangen ist, so würde schon um dieser Aussicht willen die Annahme jenes scheinbar sprungweise erfolgten Zurückgehens auf Heraklit, für welches doch im letzten Grunde immer ein mehr oder weniger unphilosophischer Act der Willkür anzunehmen wäre, so lange suspendirt werden müssen, bis sich der Versuch, die stoische Physik durchweg aus der stetigen Entwicklung peripatetischer Ansichten zu begreifen, als unausführbar herausgestellt hätte. Sollte es sich hingegen zeigen, dass auch diejenigen Lehren dieses Theiles des Stoicismus, welche am meisten heraklitischen Character zu tragen scheinen, der fortgehenden speculativen Denkarbeit der Peripatetiker und den Keimen welche im aristotelischen Systeme bereits vorhanden waren ihre Entstehung verdanken, so würde der Übereinstimmung mit Heraklit für die stoische Philosophie dem gegenüber nur eine secundäre Bedeutung beizulegen sein.

1) Grundriss d. Gesch. d. Phil. 3. A. I, S. 196.

In dem Nachstehenden soll nun gezeigt werden, dass die Physik der Stoiker nicht blos in untergeordneten Punkten sondern in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit aristotelischen Ursprungs ist, wobei sich zugleich herausstellen wird, dass auch ihr heraklitisches Gepräge im Wesentlichen hervorgeht aus einer Entwicklung (wenn man will: Rückbildung) aristotelischer Lehren nach einer Seite hin, auf welcher dieselben mit den Hauptergebnissen der heraklitischen Speculation wieder zusammentreffen.

I. Die Principien.

Als eine Weiterbildung aristotelischer Principien ist zunächst der Grundgedanke der stoischen Physik zu betrachten, nach welchem Materie und Form einmal als in beständiger gegenseitiger Bezogenheit und Verbindung, keins von beiden als von dem Andern trennbar zu setzen, sodann aber als das Ursprüngliche nicht eine Vielheit von wirkenden und leidenden Principien sondern nur eine einzige mit der qualitätslosen Materie verbundene Kraftwirksamkeit anzunehmen ist. Ihren Ausgangspunkt hat diese Lehre in der Bestimmung von Materie und Form, wie sie sich bei Aristoteles findet. Die eigentliche Wesenheit, die οὐσία, ist dem Letzteren eine Verbindung von Form und Materie (s. ob. S. 147 f), zwei Factoren von denen jeder seinem Begriffe nach auf den andern bezogen ist. Der Unterschied welcher zwischen beiden Auffassungen

dieses Verhältnisses besteht, liegt in der verschiedenen Stärke des Einflusses, welchen der Platonismus auf die beiden in Rede stehenden Systeme hatte. Aristoteles nämlich, indem er hierin an dem Principe der platonischen Ideenlehre festhielt, nach welcher eine Vielheit von Formprincipien für das Reale galt, stellte seine οὐσίαι (Einzeldinge) als Vielheiten geformter Materie hin und liess sonach unbestimmt viele Formen und unbestimmt viele Möglichkeiten des Geformtwerdens bestehen, ohne sich indess dabei zu verhehlen, dass, wie die Materie ursprünglich nur die eine für alle Dinge gleiche Möglichkeit sei, geformt zu werden, so auch das kraftthätige formende Princip zuletzt auf der einheitlichen Wirksamkeit einer absoluten (reinen) Form beruhen müsse (Met. XII, 6.), die er als transcendent jenseits der Welt der Sinnendinge liegend auffasste. Die Stoa dagegen, welche nicht mehr unter dem unmittelbaren Einflusse der platonischen Ideenlehre stand, hob die Vielheit der auf Materielles wirkenden Formen völlig auf und statuirte für die immer wirkende (Form-) Thätigkeit dieselbe Immanenz in der einen Materie, welche Aristoteles für jede seiner Einzelformen angenommen hatte, wenn er das Reale (die οὐσία) als ein σύνολον von Form und Materie (s. ob. S. 149) betrachtete.

Die Immanenz des göttlichen wirkenden Princips in der Welt fasste die Stoa bekanntlich auch unter den Begriff der Beseelung des Universum, indem sie einen neben und ausser der beseelenden Kraft stehenden göttlichen Geist in ihrem Systeme ausschloss. So entschieden sie nun auch hierin der aristotelischen Weltanschauung, die einen transcendenten göttlichen Beweger der Welt statuirte, widersprach, so ist doch andrerseits gerade die Lehre von einer allgemeinen

Beseelung der Welt ein in der Naturphilosophie des Aristoteles sehr nahe liegender und sich fast mit Nothwendigkeit aus derselben ergebender Gedanke, sodass eine Darstellung derselben, wie sie bei Aristoteles sich findet, für unsern Zweck vor allem erforderlich ist, um so mehr, als die innere Verwandtschaft der Stoa und des Aristotelismus an diesem Punkte sich selbst bis in die Einzelheiten der beiderseitigen Lehren hinein verfolgen lässt.

2. Die alte, schon dem Thales[1]) zugeschriebene Lehre von der Seele als dem sich selbst Bewegenden konnte Aristoteles, da ihm das Wesen der Seele nicht in der Bewegung bestand[2]), zwar nicht ohne Weiteres zu der seinigen machen, wohl aber hat er das Princip der Selbstbewegung als ein wesentliches Merkmal in den Begriff des Beseelten und Lebenden aufgenommen und zu diesem Zwecke dem Begriffe des Selbstbewegten (*τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν*) in den beiden letzten Büchern der Physik eingehende Erörterungen gewidmet. Diese selbst knüpfen unmittelbar an seine Grundbestimmungen über die Bewegung an, von denen wir somit auszugehen haben.

> Die Dinge, sofern sie natürlich (*φύσει*) sind, haben ein Princip der Bewegung und des Stillstandes (*ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως*) in sich;[3]) alle innerhalb der Natur vor sich gehende Veränderung ist Bewegung. Stillstand ist nicht zu denken ohne vorhergehende Bewegung, denn Ruhe ist „Privation" (*στέρησις*) der Be-

1) Stob. ecl. phys. I, 794: *Θαλῆς ἀπεφήνατο πρῶτος τὴν ψυχὴν ἀεικίνητον καὶ αὐτοκινητόν.*

2) S. Brandis, Handb. d. Gesch. d. gr.-röm. Phil. II, 2b S. 1083 f.

3) Phys. II, 1 z. A.

wegung. Die Bewegung setzt voraus ein Bewegendes und ein Bewegtes, eine Wirkung des Actuellen oder der Form auf das Potenzielle oder die Materie. Ein in Wirklichkeit (ἐνεργείᾳ) Existirendes muss immer vorhanden sein, wenn Bewegung entstehen soll, und überall, wo ein solches mit einem potenziell (δυνάμει) Etwas-Seienden zusammentrifft und kein äusseres Hinderniss im Wege steht, ist Bewegung gegeben. Trotz der Mehrheit der wirkenden Factoren ist letztere doch ein einheitlicher Act, und der Unterschied der Beziehung des Activen auf das Passive und der von diesem auf jenes ist analog der Unterscheidung des „Weges von Theben nach Athen und von Athen nach Theben.[1])

Bewegung kommt nicht im Continuum zu Stande, sondern durch Berührung (θίξει)[2]), welche während der ganzen Dauer derselben besteht. Das Continuirliche (συνεχές) als solches kann nicht in Bewegung sein; wird es von einem andern bewegt, so gilt die Voraussetzung, dass es dann mit diesem nicht wieder ein Continuirliches bildet.[3]) Das Continuum „in seiner ungetheilten Ganzheit" (πάντῃ) kann nur ein Glied der Gesammtbewegung (das Bewegte) bilden. Das Theillose kann weder bewegt noch verändert werden.[4])

Zur Bewegung gehört Gegensatz; sie ist der Übergang aus einem Substrat in das andere. Demzufolge sind als Arten der Bewegung die qualitative, die quantitative, sowie die räumliche Änderung zu unterscheiden. Absolutes Entstehen und Vergehen fällt nicht mehr unter

---

1) ebd. III, 3, 202 b.

2) ebd. III, 2, 202 a 7.

3) ἦ γὰρ ἓν καὶ συνεχὲς μὴ ἁφῇ, ταύτῃ ἀπαθές. ebd. VIII 4, 255 a 13. VII. 12.

4) ebd. VI, 10.

den Begriff der Bewegung, weil hierbei kein Übergang aus einem vorhandenen Substrate in das andere vorliegt.[1]).

Qualitative und quantitative Änderung sind ursprünglich durch die räumliche bedingt und auf diese zurückzuführen; wie diese, ist auch die Gesammtbewegung im Weltall ohne Anfang und ohne Ende, die Bewegung, wie die Form und der Stoff, deren Vermittlung sie bildet, bestand und besteht immer.[2])

Der Übergang auf die Lehre vom *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* geschieht nun von hier aus durch folgende Erwägung. Alles Bewegte wird von etwas bewegt d. h. die Bewegung geht hervor aus dem Zusammenwirken von Factoren. Das Bewegende kann nun unmittelbar oder vermittelst eines andern bewegen (wie der Mensch durch die Hand und den Stock). Im letzteren Falle weisen die bewegten Mittelglieder auf einander zurück bis auf ein erstes Bewegendes welches als solches nicht wieder bewegt ist. Einen solchen Abschluss und zwar einen absoluten muss es geben. Der in gerader Linie fortschreitende regressus in infinitum ist, wie überall so auch hierbei unmöglich.[3]) Denn jedes Glied würde insofern bewegen, als es ein Bewegendes voraussetzt es würde also kein im eigentlichen Sinne Bewegendes geben und somit zu keiner wirklichen Bewegung kommen.[4]) Auch würde der Unterschied von Activität und Passivität dadurch illusorisch gemacht. So führt jede Bewegung schliesslich zurück auf ein Unbewegtes oder ein sich selbst Bewegendes oder vielmehr, wie

1) ebd. V, 2.
2) s. ob. S. 163 f.
3) ebd. S. 146.
4) s. Met. II, 2.

sich zeigen wird, auf das Eine zugleich mit dem Andern. Denn wenn das αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν als das erste Glied gesetzt wird, so könnte dieses nicht als theilloses selbst sich selbst bewegen, weil überhaupt kein Theilloses bewegt werden kann: andrerseits kann es auch nicht als Continuum selbst sich selbst bewegen (Phys. VIII, 4,255a f.) Jede Bewegung nämlich setzt Wirken und Leiden voraus, Wirken und Leiden aber ist nur möglich bei Dingen welche der Gattung nach dieselben, der Art nach verschieden sind (de gen. et. corr. I, 7.). Das Continuum aber, als das in qualitativ unterschiedloser Einheit Beharrende lässt die Möglichkeit der Zweiheit des activ Bewegenden und des passiv Bewegten nicht zu; deshalb ist das Continuum als solches der Selbstbewegung nicht fähig.[1]) Auch gehört ja zum Zustandekommen der Bewegung Berührung; das Continuum aber ist nicht ein durch „Berührung“[2]) stetig Zusammenhängendes, weil Berührung zwei an sich getrennte Dinge voraussetzt, deren Enden zusammen sind (Phys. VIII, 4,255, a 13). Ferner würde, wenn das Continuirliche als solches sich selbst bewegen könnte, das Hervorbringen und Erleiden derselben Bewegung in ihm zusammenfallen, es würde also etwas z. B., in derselben Heilung heilen und zugleich geheilt werden.“ (Phys. VIII 5,257b z. A.) Da ausserdem die Bewegung in dem Bewegbaren sich als Verwirklichung der noch unverwirklichten Realpotenz (z. B. des Warmen) darstellt, zur Herbeiführung der Verwirklichung aber ein Bewegendes vorausgesetzt wird, welches in Wirklichkeit bereits dasjenige ist was es durch die Bewegung hervorrufen soll (Met. VII,

1) vgl. Prantl, Anm. 9 z. 8. B. d. Physik.

2) Phys. V. 3,226b: ἅπτεσθαι δέ, ὧν τὰ ἄκρα ἅμα.

9, 1034 a 21 f.) (wie Wärme durch Wärme erzeugt wird) so musste bei der Annahme, dass die beiden Factoren des Wirklichen und des zu Verwirklichenden an einem und demselben einheitlich zusammenwirkten, diesem Einem (dem Continuum) die bereits verwirklichte und die noch nicht verwirklichte Potenz zugleich zugeschrieben werden (so dass etwas z. B. zugleich warm und nicht warm sein müsste, Phys. a. a. O.).

Nach alledem kann der Begriff der Selbstbewegung nur auf ein Ganzes mit unterschiedenen ungleichartigen Theilen Anwendung finden. Das gegenseitige Verhältniss dieser Theile ist so auszudrücken, dass, obwohl jeder im Unterschiede vom andern existirt und functionirt, sie alle doch nur als Glieder des aus ihnen bestehenden Ganzen wahre Existenz haben und somit nach aristotelischer Ausdrucksweise, nicht früher sind als das Ganze. Es ist augenfällig, dass dieses Erforderniss mit den Bestimmungen übereinkommt, worein Aristoteles das Wesen des Organismus setzt.[1]) Bevor

1) de part. an. I, 1, 640a 33: *διὸ μάλιστα μὲν λεκτέον, ὡς ἐπειδὴ τοῦτ' ἦν τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, διὰ τοῦτο ταῦτ' ἔχει· οὐ γὰρ οἰνδέχεται εἶναι ἄνευ μορίων τούτων.* Ib. 642 a 9: *ἐπεὶ τὸ σῶμα ὄργανον — ἀνάγκη ἄρα τοιονδὶ εἶναι καὶ ἐκ τοιωνδί, εἰ ἐκεῖνο ἔσται.* ib. 5, 645b 14: *τὰ μόρια τῶν ἔργων πρὸς ἃ πέφυκεν ἕκαστον.* Met. VII, 10, 1035b: *τὸ δὲ σῶμα καὶ τὰ τούτου μόρια ὕστερα ταύτης τῆς οὐσίας καὶ διαιρεῖται εἰς ταῦτα ὡς εἰς ὕλην οὐχ ἡ οὐσία ἀλλὰ τὸ σύνολον· τοῦ μὲν οὖν συνόλου πρότερα ταῦτ' ἔστιν ὥς, ἔστιν δ' ὡς οὔ· οὐδὲ γὰρ εἶναι δύναται χωριζόμενα. οὐδὲ γὰρ ὁ πάντως ἔχων δάκτυλος ζῴου, ἀλλ ὁμώνυμος ὁ τεθνεώς.* ib. 16, 1 z. A. Polit I, 2, 1253a 20. Vgl. Eucken, die Methode der aristotelischen Forschung etc. Berl. 1872. S. 104f. Inwiefern für das *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* die Priorität des Ganzen eine Einschränkung erleidet (die Arist. Met. VII. 10, 1035b 25 auch

jedoch das Verhältniss des organischen Körpers zu dem Begriffe des selbst sich selbst Bewegenden in Betracht kommt, sind noch genauere Bestimmungen des Letzteren aus der Physik herbeiholen, weil aus ihnen massgebende Gesichtspunkte für die Auffassung der Welt als eines lebenden Wesens schon für Aristoteles sich ergeben.

Zunächst wird bewiesen, dass ganz allgemein, wo ein αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν vorliege, dasselbe als ein Ganzes mit unterschiedenen Theilen aufzufassen sei, in der Art, wie wenn eine Linie **km**, als selbstbewegtes Ganzes aufgefasst, sich als solches aus den Theilen **kl** und **lm** bestehend darstelle. Nach dem was über das Continuum gesagt ist, kann man nicht annehmen, dass **km** sich „in ungetheilter Ganzheit" selbst bewege, sondern etwa, dass der Theil **kl** den andern in Bewegung setze und dabei selbst bewegt werde, so dass eben deshalb, weil dabei nicht augenfällig ist, welcher Theil der ursprünglich Bewegende sei, das Ganze als solches als der ursprünglich bewegende Factor erscheine. (Phys. VII, 1 z. A.) Daran aber schliesst sich sofort der ausführliche Beweis, dass, wie alles Bewegte, so auch dass αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ein ein erstes Princip seiner Bewegung haben oder (wie Aristoteles es ausdrückt) „von etwas bewegt werden" müsse.

Der Beweis geht aus von der Voraussetzung: Wenn etwas darum ruht, weil ein anderes in seiner Bewegung aufgehört hat, so muss es nothwendig von etwas bewegt werden. Nimmt man nun **km** als bewegt, so ist es

---

für die Theile des Körpers statuirt: ἔνια δ' ἅμα, ὅσα κύρια καὶ ἐν ᾧ πρώτῳ ὁ λόγο καὶ ἡ οὐσία, οἷον εἰ τοῦτο καρδία ἢ ἐγκέφαλος) s. u. S. 203 f.

auch theilbar, also etwa bei l getheilt. Setzt man nun den Theil lm als nicht bewegt, so müsste kl bewegt sein, und km, das als bewegt vorausgesetzt ist, wäre dies wegen der Bewegung eines seiner Theile. Unter dieser Auffassung könnte es aber nicht als an sich sondern nur als per accidens bewegt angesehen werden (wie man ja auch wohl z. B. den Menschen dann bewegt nennt, wenn nicht er selbst, sondern nur ein Theil von ihm einer Bewegung oder Veränderung unterliegt) — eine Art der Bewegung, von der aber bei der Voraussetzung, dass km bewegt sei, überall nicht die Rede war. Man kann sonach bei der Annahme, dass lm ruhe, die ursprüngliche Thatsache, dass km an sich (*καθ' αὑτὸ*) bewegt werde, nicht mehr aufrecht erhalten d. h. wenn lm nicht mehr bewegt wird, ruht km. Da nun alles was ruht, wenn ein andres in seiner Bewegung aufhört, von etwas bewegt wird, so muss auch das selbstbewegte km als von etwas bewegt angesehen d. h. als nicht pure aus seiner ungetheilten Ganzheit heraus bewegt aufgefasst werde. (ebend.) Oder verallgemeinert: Immer wird, wo ein *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* vorliegt, das Bewegte theilbar sein und sich der Folgerung nicht entziehen können, dass, wenn ein Theil in der Bewegung aufhört, das Ganze nicht mehr *καθ' αὑτὸ* ein *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* sein würde (Phys. a. a. O.).

Eine andre Frage ist nun, ob nicht mit dem Begriffe des Selbstbewegten ein ursprünglich Unbewegtes aber dabei Bewegendes zu setzen sei. Sie hängt unmittelbar zusammen mit der andern, wie an dem *αὐτο ἑαυτὸ κινοῦν* als bei innerer Gliederung einheitlichem Ganzen die dem Zwecke des Ganzen dienenden Theile nach ihrer Function als Bewegendes und Bewegtes unterschieden werden müssen. „Denn nicht das ist ungewiss, ob es von etwas bewegt wird, sondern wie

man an ihm das Bewegende und Bewegte unterscheiden muss.“[1]) Hierbei ist erstens die Annahme nutzlos, dass beide Theile gegenseitig sich selbst bewegen, zweitens die, dass ein Theil derselben selbst sich selbst bewege und von sich aus das Ganze; in beiden Fällen würde das Problem des αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν aus dem Ganzen in den resp. die betreffenden Theile zurückverlegt werden; drittens aber kann das Selbstbewegte auch nicht „als Ganzes von sich als Ganzen“ die Spontaneität der Bewegung haben, weil damit die wesentliche Betheiligung der Glieder des Ganzen an der Selbstbewegung desselben aufgehoben wäre und für sie nur eine Bewegung per accidens übrig bliebe, wodurch ihr organisches Verhältniss im Ganzen aufgehoben würde. Es bleibt somit nur die Annahme zulässig, dass „von der ganzen Bewegung als ganzer das eine ein Bewegendes, selbst aber nicht Bewegtes sein, das andere ein Bewegtwerdendes; in diesem Sinne allein kann etwas selbstbeweglich sein“[2]).

Als organische Theile des Selbstbewegten zeigen sich hiernach das unbewegt bewegende (a) und das bewegte Glied (b). Als dritter „Theil“ kann noch ein von b in Folge des durch a bewirkten Anstosses Bewegtes (c) hinzugenommen, das αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν somit als drei Glieder in sich begreifend aufgefasst werden, doch ist dabei festzuhalten, dass schon a und b (in dem bezeichneten Sinne) genügen, um den Begriff des Selbstbewegten als eines organischen Gan-

1) Phys. VIII, 4,254b z. E. Vgl. de gen. et corr. I, 8,326b 4.

2) Phys. VIII 5,257bff. Ähnliche Distinctionen finden wir bei Eudemos. S. Spengel, Eudemi Rhodii Peripat. fragmenta, ed. II. S. 102.

zen zu bestimmen. **a** und **b** müssen nothwendig als sich berührend gedacht werden.[1])

Noch gehört hierher die Erwägung, ob das unbewegt bewegende Glied (**a**) als ein Continuum gefasst werden dürfe. Dann nämlich würde (Phys. 258 a 28 f) die Möglichkeit gegeben sein, etwas von **a** hinwegzunehmen und damit die Frage sich aufdrängen, ob auch nach dieser Wegnahme das Ganze **ab** als ein sich selbst ursprünglich Bewegendes zu denken sei. Wäre dies wirklich der Fall, so würde das Wesentliche des *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* von **ab** in den Rest von **ab** zurückverlegt sein und diese Zurückverlegung mit jeder neuen Verminderung des continuirlichen **a** sich wiederholen. Es muss also **a** „der Wirklichkeit nach" als untheilbar (*ἀδιαίρετον*) gefasst werden.[2])

Die Frage nach dem ursprünglichen Principe der natürlichen Bewegung entscheidet sich nun in Bezug auf das *ἀκίνητον* und das *αὐτοκίνητον* dahin, dass eben keines von beiden ohne das Andre als Princip gesetzt werden kann. Das *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* führt auf das *ἀκίνητον* zurück und letzteres muss als in seiner Unbewegtheit bewegend gedacht werden (da die Bewegung ewig ist), somit als integrirender Theil des Selbstbewegten.[3])

---

1) Über einen Unterschied, der in Betreff des „Berührens" gemacht wird (*ἁπτόμενοι ἤτοι ἅμφω ἀλλήλων ἢ θατέρου θάτερον*, Phys. VIII, 5, 258 a 20) s. u. S. 235.

2) Als solches werden wir dieses Glied bei der Darstellung des sich selbst bewegenden Weltganzen wiederfinden.

3) Phys. VIII, 6,259 a. E.: *ὅτι τῶν κινουμένων ἐστὶν ἀρχὴ κινουμένων μὲν ὃ αὐτὸ ἑαυτό, πάντων δὲ τὸ ἀκίνητον.*

In dieser Begriffsbestimmung des *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* kommen die beiden verschiedenen Bedingungen der Möglichkeit der Bewegung zur Vereinigung und gegenseitigen Ergänzung. Es bleibt einerseits bestehen, dass alles Bewegte „von etwas" bewegt wird, denn auch das *αὐτοκίνητον* wird von einem Etwas, dem *ἀκίνητον*, bewegt; andrerseits wird auch der Forderung eines letzten Grundes der Bewegung genügt, in welchem der regressus in infinitum von etwas auf etwas seinen Abschluss findet. Sofern nämlich das Unbewegte als „Theil" des Selbstbewegten zu denken ist, zeigt sich die Bewegung als aus diesem Letzteren heraus selbst entstanden.

In Anschluss ferner an dasjenige was eben über das Glied **a** als *ἀδιαίρετον* festgesetzt wurde, ist hier zum voraus zu bemerken, dass der Satz, die Bewegung setze ein Theilbares voraus, mit Nothwendigkeit nur von dem Bewegten als solchen gilt, während das Bewegende dieser Voraussetzung nur insoweit unterliegt, als es selbst bereits ein Bewegtes ist. Im Wesen des Bewegenden als solchen liegt es nicht nothwendig, Grösse und Theile zu haben und dies gilt demnach auch von dem *ἀκίνητον* des *αὐτὸ ἑαυτὰ κινοῦν*.[1])

Ein solches Selbstbewegtes im absoluten Sinne ist nun freilich innerhalb der Natur nicht zu finden. In der Natur herrscht der ununterbrochene Zusammenhang von Ursache und Wirkung; in ihr ist jede nachweisbare Ursache bereits als solche die Wirkung einer anderen Ursache, Da nun das Verhältniss von Ursache und Wirkung Veränderung d. h. Bewegung involvirt, so folgt, dass in der Natur ein ursprünglich erstes Unbewegtes nicht anzutreffen ist. Letztere ent-

1) Met XII, 7 a. E. Phys. VIII, 6,258b.

hält nichts, was nicht, wenn auch zeitweilig ruhend, der Veränderung in ihren verschiedenen Arten unterläge.[1]) Daher muss ebenso, wie in der *πρώτη φιλοσοφία* der Regressus von Wirkung auf Ursache schliesslich auf ein jenseits der irdischen Natur liegendes ursächliches Princip hinweist, welches aus sich selbst heraus Ursache ist, so auch das wahre *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* mit dem absoluten *αὐτοκίνητον* jenseits der Natur gesucht werden. Als dem Anscheine nach ursprüngliche Principien der Bewegung innerhalb der Natur stellen sich allerdings die lebenden Wesen (*ζῷα*) dar, die auch in der That unter den Begriff des Selbstbewegten fallen. Allein zuerst ist hinsichtlich derselben zu constatiren, dass sie nicht als letzte Principien (*ἀρχαί*) der Gesammtbewegung angesehen werden können. Da nämlich die Bewegung ewig und ununterbrochen ist, so muss es ein Princip geben welches die immerwährende Continuität der Bewegung und Veränderung innerhalb der Natur seiner Beschaffenheit nach mit Nothwendigkeit hervorbringt. Nun finden sich zwar in der Natur Principien der Bewegung welche als unbewegte Glieder anderes bewegen, und auch constante wirkende Ursachen welche beliebig Vieles bewirken können, aber die Unveränderlichkeit[2]) und Einheitlichkeit (Phys. V, 4) der natürlichen Gesammtbewegung kann nicht von diesen als letzten Principien hergeleitet werden, weil alles Irdische, als selbst der Veränderung unterliegend eine immerwährende und in ihrer Gesammtheit einheitliche Bewegung zu bewirken ausser Stande ist. Immer

1) Vgl. de an. I, 2,404a 24: *διὰ τὸ μηδὲν ὁρᾶν κινοῦν ὃ μὴ καὶ αὐτὸ κινεῖται.*

2) Es gibt keine „Bewegung der Bewegung". Phys. V, 2.

fehlt entweder die Ununterbrochenheit der Dauer oder der einheitlichen Totalwirkung (Phys. VIII, 6, 258bf.) Demnach ist klar, dass wenn auch unzählichemal manche unter den Principien welche selbst nicht mehr bewegt, aber bewegende sind[1]), und auch gar vieles von dem selbst sich selbst Bewegenden vergeht und anderes wieder hernach entsteht und auch das eine Nichtbewegte dies, und das andere jenes in Bewegung setzt, es nichts destoweniger doch irgend ein Umfassendes und zwar neben dem Einzelnen gibt, welches die Ursache davon, dass das Eine ist und das Andre nicht ist, und die Ursache der continuirlichen Veränderung ist, und dies ist dann für jene, jene aber für das Übrige die Ursache der Bewegung" (Phys. VIII, 6,259a. [Prantl]). Zur Erklärung der immerwährenden Continuität des Wechsels von Entstehen und Vergehen innerhalb der Natur setzt also Aristoteles ein erstes Wirkendes im absoluten Sinne und fasst dieses als ein Einiges und Ewiges.[2])

Dieser Forderung, die Einheitlichkeit und Continuität der Gesammtbewegung zu begründen, können nun die ζῷα nicht entsprechen, weil der von ihnen bewirkten Bewegung die Einheitlichkeit und die Ununterbrochenheit der Dauer abgeht, und es somit noch ausser ihnen ein „Umfassendes neben dem Einzelnen"

---

1) Dahin gehören die „theillosen Principien welche, ohne qualitativen Veränderungen zu unterliegen, bald sind, bald nicht sind". S. Prantl, Anm. 20 z. 8. B. d. Phys.

2) Auf dasselbe findet auch der Grössenbegriff keine nothwendige Anwendung, weil, wie oben (S. 204) bemerkt, wohl das Bewegte, nicht aber das Bewegende Grösse zu haben braucht.

geben muss. Demnach aber hängt der Begriff des *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* und die Frage nach dem letzten Ursprunge der Bewegung bei Aristoteles so unmittelbar mit dem Begriffe des *ζῷον* zusammen, dass auf denselben noch des Näheren eingegangen werden muss,

Anm. Zur völligen Klärung des Begriffs des Selbstbe. wegten ist noch sein Unterschied von demjenigen was nach Ar. „naturgemäss existirt" (*φύσει* und *κατὰ φόσιν ἐστὶν*, Phys. II, 1, 192b 35f) zu beachten. Das Letztere wird Phys. II, 1 dahin bestimmt, es sei dasjenige, welches den Umfang der Bewegung und des Stillstandes in sich selbst habe (und zwar ohne dass hierbei der Unterschied der drei Arten der Bewegung in Betracht kommt: *τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ' αὔξησιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν* a. a. O. p. 192b 13. Met. V. 4, 1015a 14: *ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσιά ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὑτοῖς ἢ αὐτά.*) Von diesem natürlichen Triebe nach Veränderung heisst es Phys. VIII, 4 (255a f), es müsse auch von ihm gelten, was von jeder Art der Veränderung gilt: auch was *κατὰ φύσιν* ist, muss von etwas bewegt werden. Zugleich wird dort sein Unterschied von der spontanen Bewegung der lebenden Organismen festgestellt. Wovon wird z. B. das Leichte und Schwere bewegt, das doch *κατὰ φύσιν κινούμενον* ist? Da das Leichte von Natur nach oben, das Schwere ebenso nach unten strebt, so wird jedes nach der betreffenden entgegengesetzten Richtung nur gewaltsam bewegt werden und bei gewaltsamer Bewegung ist das äussere bewegende Etwas immer augenfällig. Nicht so augenfällig ist aber das Etwas, von dem jedes von beiden nach der ihm natürlichen Richtung bewegt wird und doch soll es ausdrücklich deshalb nicht als ein *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* im Sinne eines *ζῷον* aufgefasst werden, denn als solches „müsste es sich selbst ja auch zum Stehen bringen",

überhaupt sich beliebig nach der einen wie nach der andern Richtung wenden können. Das gesuchte bewegende Etwas besteht nun in dem vorliegende Falle in der Entfernung der Hindernisse welche dem natürlichen Nisus zur Bewegung nach der bestimmten Richtung entgegenstehen; mit deren Hinwegnahme tritt der in der Realpotenz latente Zustand der Verwirklichung ohne Weiteres hervor. So kann das Leichte, in dessen Natur es liegt, „oben zu sein", in Folge eines Hindernisses wohl „nicht oben sein," aber mit dem Wegfalle des Hindernisses „tritt es actuell auf und wird immer mehr ein oben Seiendes." „Dass demnach nichts von diesem selbst sich selbst bewegt, ist klar; aber den Anfang einer Bewegung hat es in sich, nicht den des in Bewegung Setzens und des Ausübens einer Bewegung, wohl aber den des Erfahrens einer solchen" (Phys. a. a. O. 556 b z. E.)[1])

Wenngleich Aristoteles Leben und Beseelung in beschränkter Weise auch den Pflanzen zuschreibt (de an. II. 2,413 a 20 f), weil in ihnen ein nicht von äusserer Gewalt herrührendes natürliches Princip der Veränderung sich geltend macht und sie aus sich selbst heraus Ernährung, Wachsthum und Abnahme zeigen, so versteht er unter ζῷον im eigentlichen Sinne doch nur dasjenige Wesen bei welchem Leben und Beseelung auf Grund der Empfindung[2]) sich zu

1) Vgl. Simplicius in Ar. de coel. fol. 94 a g. E.: *ἔχει μὲν γὰρ καὶ τὰ ἄψυχα ἀρχήν τινα κινήσεως, εἴπερ ἐστὶ φυσικὰ σώματα, ἀλλ' οὐ τὴν κινοῦσαν ἀρχὴν ἔχει οὐδὲ τὴν κινητικὴν δύναμιν ἐν ἑαυτοῖς Ἔξωθεν γάρ ἐστι ἡ κινοῦσα ταύτα ἀρχὴ καὶ δύναμιν ἔχει τοῦ κινεῖσθαι παθητικήν, οἷον φύσιν ἔχουσι τοῦ κινεῖσθαι οὐκ ἐξ αὐτῶν ἀλλ' ὑπ' ἄλλου ὡς δείκνυσιν ἐν τῇ φυσικῇ ἀκροάσει.*

2) De juv. et sen. I,457 b 22 f. S. Brandis a. a. O. II, 2 b, S. 1236 f. u. die das. angef. Stellen de somn. 1,454 a 15; de gen. an. V, 1,778 b 32 f. Vgl. de inc. an. 4,705 b 8: *ὅσα δὲ μὴ μόνον ζῇ, ἀλλὰ καὶ ζῷά ἐστιν κ. τ. λ.*

wirklichem Streben und zur örtlichen Bewegung entwickeln, also das Thier und den Menschen. Mit dem Begriffe der Beseelung verbindet sich ihm von selbst der des Organischen, indem das Verhältniss von Körper und Seele nach Aristoteles bekanntlich die zweckmässige Gestaltung der Theile des erstern voraussetzt. (S. Zeller a. a. O. II, 2. S. 378f). Seele und Leib sind eins dem Dasein nach und nur dem Begriffe nach verschieden; der Leib ist das natürliche Werkzeug der Seele, wie das Auge das natürliche Werkzeug der Sehkraft. Darum ist die Beschaffenheit des Körpers durch die seiner Seele bestimmt, der Körper in allen seinen Theilen zweckmässig, wie es die ganze organische Natur ist (de an. II, 4,415b 18). Zu den Merkmalen der Beseelung und des Organischen tritt nun bei den „lebenden Wesen" im eigentlichen Sinne als dritte wesentliche Bestimmung die Spontaneität der Ortsbewegung hinzu, zufolge deren das ζῷον als ein αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν in dem aus der Physik bekannten Sinne sich darstellt.

Der allgemeine Begriff der Seele ist eine Abstraction welcher nach Aristoteles in der Wirklichkeit nur bestimmte Unterschiede des Seelischen entsprechen. In der Pflanzenwelt erscheint die Seele als vegetatives Princip, in der Thierwelt als sensitives, in der Welt des Geistes als intellectives und zwar in der Weise, dass die höhere Erscheinungsform die niedere wieder voraussetzt und nicht ohne diese angetroffen wird. So setzt die mit Intelligenz begabte menschliche Seele die Stufe des wahrnehmenden und ernährenden Vermögens voraus und enthält sie in sich. Neben dieser Theilung des Gebietes des Beseelten hat aber der Philosoph, um die Reichhaltigkeit des Seelenlebens möglichst erschöpfend zu gliedern, noch eine vollstän-

digere Unterscheidung von Lebenskräften innerhalb der menschlichen Seele aufgestellt, deren Mannichfaltigkeit aus der Vereinigung jener drei Stufen des organischen Lebensprincips sich ergibt. Da der Mensch ausser der vegetativen Seele, mit der das Vermögen der Fortpflanzung gegeben ist[1]), auch die sensitive besitzt, so hat er mit dieser auch bereits das Begehrungsvermögen, deshalb weil mit der Empfindung sich unmittelbar ein Gefühl der Lust oder der Unlust verknüpft.[2])

Mit Empfindung und Begehrung verbindet sich bei ihm ferner die Kraft der Ortsbewegung (de an. II, 3, 414b 16). Ausser diesen zunächst der thierischen Seele eigenthümlichen Vermögen tritt bei dem Menschen die Vernunft auf (a. a. O. II, 3, 414b 20f), mit welcher gleichfalls eine besondere Erscheinungsform des Begehrens verbunden ist.[3]) Aristoteles theilt diese ganze Reihe von Lebensfunctionen, zu welcher die Einheit von Seele und Körper bei dem Menschen sich entwickelt, auch in zwei Haupttheile, die man füglich als die theoretische und praktische Seite des geistigen Wesens unterscheiden kann, des *κριτικόν* und das *κινητικὸν κατὰ τόπον* oder das *ὀρεκτικόν*. Zu jenem gehört Empfindung und Denken, zu diesem Begierde, Wille und Ortsbewegung. (ebend. vgl. auch de mot. an. Cap. 6).

Auf Grund des Vermögens der Begehrung und der örtlichen Bewegung ist nun jedes *ζῷον* ein Selbstbewegtes. Der psychologische Ursprung der spontanen

---

1) de an. II, 4,415a 23; hist. an. VIII, 1,588b 24 u. a.

2) de an. II, 2, 413b 4 ff., 3,414b 1—16, Zeller a. a. O. S. 386 Anm. 3.

3) S. bes. Brentano, d. Psychol. d. Arist. S. 154ff.

Bewegung in den lebenden Wesen ergiebt sich aus folgendem.

Die Ursache der Ortsbewegung (*κίνησις κατὰ τόπον*) ist unter den verschiedenen Seelentheilen nicht der ernährende (das *θρεπτικόν*), denn die Bewegung des *ζῷον* geschieht eines Zweckes wegen, also in Verbindung mit Vorstellung und Trieb; „denn nichts was nicht begehrt oder verabscheut, bewegt sich, ausser durch Gewalt, auch müsste ja eine spontane Bewegung auf Grund des *θρεπτικόν* auch den Pflanzen zukommen“ (de an. III, 9,432b 14f). Ebenso wenig ist der sensitive Theil (das *αἰσθητικόν*) die Ursache dieser Bewegung; „es gibt viele Thiere, die zwar Empfindung haben, aber an den Ort gebunden und ohne Bewegung sind.“ (ebend. 20). Auch nicht der *νοῦς* ruft sie hervor, wenigstens nicht der *νοῦς θεωρητικός* (ebend. 26), denn dieser „denkt nichts Practisches“ und verfügt nichts darüber was zu wünschen und zu fliehen sei, die (örtliche) Bewegung aber ist Sache eines Begehrenden oder Verabscheuenden, und wenn die „thätige“ Vernunft ein Solches wohl denkt, so liegt darin ihrem Wesen nach kein Antrieb es zu fliehen oder zu verfolgen. (Vgl. Eth. N. VI, 2,1139a 36.) Auch findet oft genug Widerstreit statt zwischen dem was die Vernunft für gut erkennt, und dem wozu die Begierde antreibt. Die Vernunft setzt ihre Erkenntnisse nicht selbst in Handlung um, wie auch die Wissenschaft an sich das nicht vermag.[1]) So bleibt nur die *ὄρεξις* als das Motiv der Ortsbewegung übrig.[2]) Das „practische“ Denken nämlich bezieht

1) Nicht die Heilwissenschaft heilt den Kranken, sondern der Arzt. de an. a. a. O. 30f.

2) Doch ist auch hier anzuerkennen, dass man dem Triebe

sich auf das dasjenige was durch unsre Thätigkeit verwirklicht werden kann, ist also die Function des Seelenlebens, aus welcher das „Begehren" unmittelbar entspringt. Der *νοῦς πρακτικός* wirkt jedoch hierbei nicht ohne die *φαντασία*, dieses Mittelglied zwischen höherer und niederer Denkthätigkeit, welche zwischen der Sinnlichkeit und dem Denken in der Art steht, dass weder sie (die Vorstellungskraft) ohne die sinnliche Function, noch ohne sie das Denken stattfindet. Sie wird definirt als eine durch die *ἐνέργεια* der Sinne entstehende Bewegung, welche als solche in der Seele bleibt und, wenn sie nicht durch stärkere Bewegungen der Organe, wie durch wirkliche Wahrnehmung oder durch Denkthätigkeit gehemmt wird, wieder zur Wirksamkeit gelangt. Im letzteren Falle veranlasst sie eine neue Affection des Bewusstseins, „deren Product ein zweites Bild des Objects ist (ein *φάντασμα*)."[1]) Von der *φαντασία* heisst es ausdrücklich (de an. III, 3 a. E.), sie hafte so fest in den lebenden Wesen und übe solchen Einfluss aus, dass sie nicht selten bei den unvernünftigen wie vernünftigen Geschöpfen Princip des Handelns sein könne. Daraus erhellt, wie sie gelegentlich mit dem *νοῦς πρακτικός* nahezu identificirt werden kann[2]). Sie ersetzt denselben geradezu bei der willkürlichen Bewegung der Thiere (ebend. a. E.). Im menschlichen Geiste ist sie die Vermitt-

---

nicht unbedingt zu folgen braucht; der Enthaltsame weiss ihn zu zügeln und folgt der Vernunft.

1) S. Freudenthal: Üb. d. Begr. d. Wortes *φαντασία* bei Ar. S. 25 f.

2) de an. III, 10,433 a 10: *εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νόησιν τινα*, wobei *νόησις* nach dem unmittelbar vorhergehenden = *νοῦς πρακτικός*.

lung zwischen der auf das Handeln gerichteten Vernunft und dem Willen, und der psychologische Vorgang bei dem Ursprunge des Handelns aus dem Denken ist im Einzelnen folgender:

Der *νοῦς πρακτικός* geht immer auf einen Zweck und kommt darin mit der *ὄρεξις* überein (de an. III, 10,436a 14). Das *ὀρεκτικόν*, sofern es nicht als blinder Trieb auftritt, ist der Wille (*βούλησις*) und die Vermittlung zwischen diesem und dem practischen Denken (das auch als *διάνοια* bezeichnet wird) bildet die *φαντασία*. Die sinnliche Empfindung, heisst es de an. III, 7, sei dem einfachen Sagen und Denken analog; sobald damit ein Angenehmes oder Unangenehmes vorhanden ist, wird die Seele es „bejahend oder verneinend" fliehen oder verfolgen. „Und es ist die Lust und der Schmerz des Thätigsein mit dem Centrum der Empfindung[1]) zum Guten oder Schlechten als solchen. Hierin besteht das in Wirklichkeit vorhandene Begehren und Verabscheuen und das Begehrende und Verabscheuende ist weder unter sich noch von dem Empfindenden verschieden; aber der Begriff ist ein anderer" (de an. III, 7,431a 10).[2]) So ist in dem sensitiven Theile die *ὄρεξις* nicht ohne die Empfindung und dem entsprechend in der intellectiven Seele die *βούλησις* (die höhere Art der *ὄρεξις*) nicht ohne die *φαντασία*. „Bei der denkenden (*διανοητικῇ*) Seele sind die Ein-

1) d. h. mit dem Herzen, welches die einheitliche *ἀρχὴ κινήσεως* des Organismus ist (s. Zeller a. a. O. S. 401f). Das Herz, nicht das Gehirn ist dem Aristoteles die sensible Mitte (*αἰσθητικὴ μεσότης*). De vit. et mort. 469a 17f. de part. an. III, 4, 466a 11f. Brandis a, a. O. S. 433. Brentano S. 107 Anm. 47.

2) — *ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο*. S. dazu Bonitz zur Metaph. 1075b 5.

bildungen (*φαντάσματα*) gleichwie Empfindungen vorhanden, wenn sie aber ein Gutes oder Schlechtes bejaht oder verneint, verabscheut oder begehrt sie.“ (ebend. 14.)[1]) Das Intellective (*νοητικόν*) überlegt und geht zu Rathe auch über das Zukünftige in Bezug auf das Gegenwärtige mit den in der Seele befindlichen Vorstellungen oder Gedankenbildern (*φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν*), „gleichwie sehend“, „und wenn es sagt, dass dort das Angenehme oder Unangenehme, dann verabscheut oder begehrt es und ist durchaus im practischen Handeln.‘ (ebend. 431 b 6 f). Sonach wird der *νοῦς* „practische“ Denkthätigkeit zufolge „des Gefühls des Angenehmen und Unangenehmen, welches sich an ein Vorstellungsbild anknüpft. Darum ist es „ungereimt“, die begehrende Kraft von der empfindenden zu trennen, „denn in dem vernünftigen Seelentheile (dem *λογιστικόν*) entsteht der Wille[2]), in dem vernunftlosen die Begierde (*ἐπιθυμία* und *θυμός*)“[3]), in jenem auf Grund der *φαντάσματα*, in diesem auf Veranlassung der Empfindung und zwar in beiden, vermittelst der begleitenden Gefühle der Lust und Unlust.

Die Denkthätigkeit und das Begehrende sind hiernach die Factoren, als deren Resultat die räumliche Bewegung und Handlung hervorgeht, und zwar ist in Bezug auf das Hervortreten der letzteren das *ὀρεκτικόν* die unmittelbare, die *διάνοια* die mittelbare

---

1) Vgl. Eth. N. a. a. O. 1139 a 21: *Ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή.*

2) Oder Vorsatz (*προαίρεσις*).

3) De an. III, 9, 432 b 6: *εἰ δὲ τρία ἡ ψυχὴ* (mit Beziehung auf Platon) *ἐν ἑκάστῳ ἔσται ὄρεξις.*

Veranlassung[1]). Wille und Begierde sind die beiden je nach der Beschaffenheit des theoretischen Seelenvermögens, aus welchem sie hervorgehen, verschiedenen Species des begehrenden Seelentheils.[2]) Ihr Object ist das Gute (*τὸ ἀγαθόν*), jedoch nicht im absoluten Sinne, sondern das ausführbare Gute (*πρακτὸν ἀγαθόν*) dasjenige welches sich auch anders verhalten kann, mag es nun gut sein oder nur gut scheinen (ebend. 433a 28; Eth. Nic. VI, 2,1139a 13).

Die Gesammtheit der im Vorstehenden ausgeführten psychischen Verhältnisse — das mit dem Vorstellungsbild oder der Empfindung verknüpfte Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen, welches sich auf ein im Bereich des Möglichen liegendes Gedachtes richtet — bildet nun die *δύναμις* der spontanen Bewegung, welche durch die Organe des Leibes ausgeführt wird. Die reale „Möglichkeit" wird aber, wie wir aus der Metaphysik wissen (Met. IX, 5, 1048a 13f.), mit Nothwendigkeit in Wirklichkeit, Energie, übergehen, ohne dass es noch eines besonderen sichtbaren äusseren Anstosses dazu bedürfte, vorausgesetzt, dass nicht eine krankhafte Disposition oder ein äusseres Hemmniss ihr im Wege steht. Denn „nothwendig wirkt das vernunftmässig Vermögende, sobald es be-

1) Ebend. 10, 433b 18f: *τὸ ὀρεκτικὸν γὰρ κινεῖ καί διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ — καὶ ἡ φαντασία ὅταν κινῇ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως — νῦν δέ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως· ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις* (de mot. an. 7, 701a 29f). — Met. XII, 7, 1072a 29.

2) Als unterschiedene Kräfte treten sie nur bei denjenigen Wesen hervor, welche die Auffassung der Zeit haben; denn die Begierde bleibt in der Gegenwart befangen, das vernünftige Wollen aber geht aus dem Vermögen hervor, auf die Zukunft zu reflectiren, a. a. O. 433b 7.

gehrt, dasjenige wozu es das Vermögen hat und zwar nach Maassgabe seines Vermögens. Dieses Vermögen zu wirken hat es, wenn das Leidende gegenwärtig ist und sich in bestimmter Weise verhält; — diese Möglichkeit hat es nicht unbedingt, sondern unter bestimmten Umständen, womit bereits die äusseren Hindernisse ausgeschlossen sind" (a. a. O. Vgl. de mot. an. 702a 10—17). Sobald die Bedingungen, in denen die δύναμις des Wirkens auf Grund des Begehrens besteht, vorhanden sind, ohne von aussen gehemmt zu werden, muss die Ausführung des Vorsatzes und damit die Bewegung des ganzen ζῷον mit der Nothwendigkeit eintreten, wie die Wirkung des bewusstlosen Triebes in der disponirten Materie." [1])

Das Begehren (ὄρεξις) selbst nun, für welches das πρακτὸν ἀγαθόν die Veranlassung wird, ist eine „Bewegung"; denn es ist, wenn auch nicht geradezu der Übergang von dem unentwickelten Vermögen zur Wirksamkeit desselben, wie Aristoteles sonst die Bewegung definirt, oder das Aufgehen eines Zustandes in dem entgegengesetzten (wie z. B. der Übergang von Kälte in Wärme durch die Erwärmung), so doch in demselben Sinne als eine κίνησις anzusehen, in welchem früher schon in der Psychologie von Aristoteles die Empfindung (αἴσθησις) als eine solche bestimmt worden ist.[2]) Dort wird nämlich auch derjenige Vorgang zufolge dessen ein ruhender aber nicht zur Wirklichkeit vortretender Zustand sich als dieser bestimmte Zustand wirklich zu offenbaren ver-

---

1) Vgl. Brentano a. a. O. S. 110. S. auch Strümpell a. a. O. I, S. 336.

2) Vgl. Volkmann, die Grundzüge der aristotelischen Psychologie S. 14 f.

anlasst wird, als „Bewegung" bezeichnet, analog dem Verhältniss, in welchem der Besitzer der Wissenschaft welcher sie augenblicklich trotz dieses Besitzes nicht factisch ausübt, zu solcher factischen Ausübung bewogen wird, wie der Arzt, wenn er factisch im Heilen begriffen ist. Man kann diesen Act nach Aristoteles nicht eigentlich Umwandlung nennen, als vielmehr Erhaltung, denn es ist ein Zuwachs (*ἐπίδοσις*) in sich selbst und dadurch in die Wirksamkeit (de an. II, 417a 27f). Dem entsprechend betrachtet Aristoteles auch die *ὄρεξις* als ruhenden Zustand der Seele und wenn auch nicht als etwas Unvollendetes sondern bereits als Entelechie, so doch in dem Sinne eines unthätigen Besitzes, der erst nach erhaltenem Anstosse (durch das „practische" vernünftige Denken) in eigentliche Wirksamkeit tritt und dadurch gewissermassen fertig wird. In diesem Sinne definirt sie der Philosoph (de an. III, 10, 433b 18) als *κίνησίς τις ἦ ἐνέργεια*[1]).

Nach dem Dargestellten ergeben sich nun für die Bewegung des *ζῷον* die drei wesentlichen Momente der Bewegung des *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν*: 1) ein unbewegt Bewegendes, in diesem Falle das *πρακτὸν ἀγαθόν* oder vielmehr dessen vom *νοῦς* erfasster Begriff. 2) Ein bewegendes Bewegtes, das *ὀρεκτικόν*: das Begehrungs-

1) Die Seele selbst kann ja nach de an. I, 3. 4 nicht im eigentlichen Sinne bewegt werden. Vgl Simplic. a. a. O. fol. 290: *ὁ μέντοι Ἀριστοτέλης μόνας τὰς φυσικὰς μεταβολὰς κινήσεις ἀξιῶν καλεῖν τὴν ψυχὴν ἐνεργεῖν ἀλλ' οὐχὶ κινεῖσθαι νομίζει — καὶ δηλονότι καὶ ὁ Ἀρ. ταύτας δίδωσι τῇ ψυχῇ* (sc. die seelischen Thätigkeiten: Wille, Überlegen, Freude u. a.) *καὶ ἀπ' αὐτῆς εἰς αὐτὴν αὐτὰς γινομένας οἶδεν, ἀλλ' οὐ κινήσεις αὐτάς, ἀλλ' ἐνεργείας καὶ πάθη καλεῖ.*

vermögen nämlich bewegt den Körper, ist aber, indem es zufolge der Gegenwart des *πρακτόν ἀγαθόν* in Wirklichkeit versetzt wird, seinerseits in dem oben angegebenen Sinne „Bewegung". 3) Ein bewegter Theil, der Körper. Diese drei Momente der Bewegung greifen bei dem *ζῷον* wie bei dem *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* organisch ineinander.[1]) Und somit kann Aristoteles behaupten: *ἢ ὀρεκτικὸν τὸ ζῷον, ταύτῃ αὐτοῦ κινητικόν* (a. a. O. 433b 27.).

Demzufolge wird nun in der Physik das *ζῷον* auch ganz offenbar als ein Selbstbewegtes angesehen und die Selbstbewegung als ein eigenthümliches Merkmal des Beseelten bezeichnet.

Die unbeseelten Dinge, heisst es[2]), bewegt immer ein Anderes von dem was ausserhalb ihrer ist, von dem lebenden Wesen hingegen sagen wir, dass es selbst sich selbst bewege; es entsteht nämlich bisweilen in uns aus uns selbst der Anfang einer Bewegung, auch wenn nichts von aussen her bewegt. Selbstbewegung ist Sache eines lebendigen Organismus und ein eigenthümliches Merkmal des Beseelten.[3])

---

1) De an. III, 10, 433b 14f: *τὸ δὲ κινοῦν διττὸν, τὸ μὲν ἀκίνητον, τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον. ἔστι δὲ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικόν, (κινείται γὰρ τὸ κινούμενον ἢ ὀρέγεται καὶ ἡ ὄρεξις κίνησίς τίς ἐστιν ἢ ἐνέργεια), τὸ δὲ κινούμενον τὸ ζῷον· ᾧ δὲ κινεῖ ὀργάνῳ ἡ ὄρεξις, ἤδη τοῦτο σωματικόν ἐστιν.*

2) Phys., VIII, 2, 252b 17f. vgl. ebd. 4,254b 15f.

3) ebd. 255a 5: *ζωτικόν τε γὰρ τοῦτο* (sc.: *τὸ αὐτὰ ὑφ' αὑτῶν κινεῖσθαι*) *καὶ τῶν ἐμψύχων ἴδιον.* ebd. 6,659b.: *ὁρῶμεν δὲ καὶ φανερῶς ὄντα τοιαῦτα, ἃ κινεῖ αὐτὰ ἑαυτά, οἷον τὸ τῶν ἐμψύχων καὶ τὸ τῶν ζῴων γένος.* Vgl. 9,265b 34. de coel. I, 7, 275b 26: *τὸ κινοῦν τὸ ἄπειρον τί ἐστιν; εἰ μὲν γὰρ αὐτο ἑαυτό, ἔμψυχον ἔσται· τοῦτο δὲ πῶς δυνατὸν ἄπειρον εἶναι ζῷον;*

Wenn somit die Thatsächlichkeit der spontanen Bewegung im ζῷον für Aristoteles feststeht, so verhehlt er sich doch, wie bereits angedeutet, andrerseits nicht, dass diese Spontaneität im absoluten Sinne bei den irdischen Wesen nicht zu finden ist. Zwar unterscheidet er von der spontanen diejenigen Bewegungen der ζῶα welche rein körperliche Functionen sind, wie Nahrung, Wachsthum und Abnahme, und durch die „Umgebung" veranlasst werden, erblickt aber in der letzteren eben die Ursache der Beschränkung jener Spontaneität, sofern dieselbe deshalb nicht ununterbrochen zu wirken im Stande ist.[1]) „Wir sehen, dass in dem lebenden Wesen immer ein Theil des in ihm Zusammengewachsenen bewegt wird; von der Bewegung dieses Theils aber ist nicht das lebende Wesen selbst Ursache, sondern vielleicht eben seine Umgebung; dass es aber selbst sich selbst bewege, sagen wir nicht in Bezug auf jede Bewegung, sondern nur in Bezug auf die örtliche; also steht dem nichts im Wege oder vielmehr ist dies vielleicht nothwendig, dass in dem Körper viele Bewegungen durch das Umgebende entstehen, von diesen aber einige die Denkthätigkeit oder das Verlangen desselben in Bewegung setzen und dann erst jene das ganze lebende Wesen." (ebend. 2,253a 11f.; vgl. 6,259b 16f). Weil somit ein unbedingtes Princip der Bewegung in den lebenden Wesen nicht gegeben ist, so ist auch von ihnen aus ein Rückschluss von dem Be-

1) a. a. O. 259b 8f Simplic. z. d. St.: *διὰ τοῦτο οὐ συνεχῶς ἑαυτὰ κινεῖ τὰ ζῷα, διότι ἀκολουθεῖ ταῖς ἔξωθεν προσπιπτούσαις κινητικαῖς ἀρχαῖς.* Ibd.: *τὸ δὲ δεῖσθαι μὲν τὰ ζῷα τροφῆς τε καὶ ὕπνου, μὴ δύνασθαι δὲ καθεύδοντα ἅμα καὶ τὴν ἐξ αὐτῶν κίνησιν κινεῖσθαι, αἴτιόν ἐστι τοῖς ζῴοις τοῦ μὴ κινεῖν ἑαυτὰ συνεχῶς.*

wegten auf ein erstes einheitliches Unbewegtes als Grund aller Bewegung nothwendig.[1]) Das *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* in strengen Sinne soll ein perpetuum mobile sein, *ὄρεξις* aber und *διάνοια* bringen nicht mit Nothwendigkeit eine einheitliche continuirlich fortdauernde Bewegung des lebenden Wesens hervor; ferner liegt ja das wesentlich zum Begriffe des *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* gehörende *κινοῦν ἀκίνητον* nicht eigentlich in dem *ζῷον* selbst. Dieses bewegt zwar insofern sich selbst, als das Vorstellungsbild des Erstrebten in ihm liegt, indem, wie angezeigt worden, der *νοῦς* (die *διάνοια*) nur auf Grund dieses *φάντασμα* auf das *ὀρεκτικόν* wirkt.[2]) Sofern indess von diesem *φάντασμα* noch der vorgestellte Gegenstand unterschieden werden muss und demnach dieser die ursprüngliche Ursache der „Selbstbewegung" ist, liegt eben die erste Veranlassung der letzteren „vielleicht in dem Umgebenden." Aber wenn selbst hiervon abgesehen und das seelische *φάντασμα*

---

1) Simplic. a. a. O. fol. 293a: *εἰ γὰρ αὗται* (sc. *αἱ ψυχαὶ*) *μήτε πάσης τοῦ ζώου κινήσεως ἀρχαὶ οὖσαι φαίνονται* (*οὔτε γὰρ αὐξήσεως οὔτε φθίσεως οὔτε ἀναπνοῆς*) *ἀλλ' εἴπερ ἄρα τῆς κατὰ τόπον μόνης κινήσεως τῆς καθ' ὁρμὴν αἰτίαι εἰσὶν αἱ τῶν ζῴων ψυχαὶ καὶ οὐδὲ ταύτης κυρίως ἀρχαί* (*ἔξωθεν γὰρ καὶ ταύτης αἱ ἀρχαὶ δειχθήσονται*) *μήτε ἀκίνητον κατὰ πάντα τρόπον εἰσὶν, ἀλλα κατὰ συμβεβηκὸς κινοῦνται τοῖς ὑφ' ἑαυτῶν κινουμένοις σώμασι συγκινούμεναι, δῆλον ὅτι οὐκ εἰσιν αὗται κυρίως ἀρχαὶ τῆς κινήσεως ἀλλ' ἔστιν ἄλλη τις πρὸ τούτων.* Ebend.: *μία γάρ ἐστι κίνησις δι' ἣν ἑαυτὰ κινεῖ τὰ ζῷα ἡ κατὰ τόπον μεταβατικὴ οὐδὲ ταύτην κυρίως καὶ πάντῃ ἐξ ἑαυτῶν κινεῖται — ἀλλὰ κινεῖται μέν τινας κινήσεις ἄλλας φυσικῶς — ὧν κινήσεων οὐκ αὐτὸ αὑτῷ αἴτιον τελέως τὸ ζῷον ἀλλὰ τὸ κυκλοφορητικὸν σῶμα κ. τ. λ.*

2) de an. III, 10, 433b 11: *πρῶτον δὲ πάντων τὸ ὀρεκτὸν* (*τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι*). Met. XII, 7, 10 72a 27f.

als wirkliches erstes κινοῦν ἀκίνητον betrachtet würde, stände ihm wieder eine andre Schwierigkeit entgegen, die nämlich, dass es kein ἀκίνητον im strengen Sinne ist. Denn die Seele kann nicht umhin, sich accidentell (κατὰ συμβεβηκός) mit zu bewegen, wenn auf Anregung ihres Vorgestellten das ganze ζῷον sich in räumliche Bewegung setzt; als „Theil" des Selbstbewegten musste dann aber auch das φάντασμα selbst wenigstens κατὰ συμβεβηκός als bewegt angesehen werden.[1]) Nur dasjenige „lebende Wesen" kann ein αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν im absoluten Sinne sein, bei welchem das φάντασμα mit seinem Gegenstande zusammenfällt und zugleich weder „an sich" noch κατὰ συμβεβηκός bewegt ist.

Die angegebenen Erörterungen am Schlusse der aristotelischen Physik führen nun von dem Begriffe der Bewegung aus auf die bekannte aristotelische Auffassung des göttlichen Bewegers. Die Thatsache der ewigen und ununterbrochenen Gesammtbewegung der irdischen Dinge lässt auf ein αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν im absoluten Sinne zurückschliessen, welches als das unbedingte und „umfassende", „neben (ausser) dem Einzelnen" anzunehmende Selbstbewegende existirt und als unerlässliche Forderung die Annahme eines ersten absolut Bewegenden voraussetzt, dem nothwendig Einheitlichkeit und Ewigkeit zukommen muss. Als unbewegt und unveränderlich muss letzteres jede Passivität von sich ausschliessen, nur als reine Actualität, immateriell und unkörperlich, darum auch untheilbar und und unräumlich wirkt es die ewige Bewegung; es ist nichts anderes als der göttliche

1) Phys. VIII, 6, 259b 18f. Vgl. Kampe, die Erkenntnisstheorie des Aristoteles S. 54 Anm. 3.

Geist. Aber es ist als solches nicht ohne das von ihm Bewegte, es ist ein „Theil" des organischen αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν, von dem es begreiflich als Grund der spontanen Bewegung vorausgesetzt wurde, mit dem es aber trotz der postulirten Immaterialität ein „Ganzes" bildet.

Dieses erste und göttliche Bewegende (a) wirkt nun auf ein von ihm Bewegtes (b), den πρῶτος οὐρανός, welcher seinerseits wieder die Ursache der Bewegung der Planetensphären und in zweiter Linie der irdischen Natur (c) ist.[1]) Das unbewegt Bewegende (a) wird immer eine und dieselbe Bewegung in derselben Art und Weise bewirken, weil es sich in seinem Verhältnisse zu dem von ihm Bewegten (b) durchaus nicht verändert. Das dritte aber (c), welchem b die Bewegung mittheilt, erhält dieselbe bereits von einem Bewegten und sich Verändernden, wird also nicht eine und dieselbe gleichmässige Bewegung haben, sondern sich in andrer und immer andrer Weise zu den Dingen verhalten; „weil es in entgegengesetzten Arten und Formen sich befindet, wird es die Erscheinung darbieten, dass jedes Einzelne des Übrigen in entgegengesetzter Weise bewegt wird und bald ruht, bald bewegt wird." (Phys. VIII, 6,260a 8). Das Letztere erklärt die Mannichfaltigkeit des Wechsels auf Erden, während die Continuität und Ewigkeit der Bewegung überhaupt in der ewigen Energie des „ersten Himmels" mit dem unbewegten Beweger ihren Grund hat (Met. XII, 6ff. de gen. et corr. II, 10, 336b).

Die Übereinstimmung der Eintheilung des Universum mit den Bestimmungen über die begriffliche

1) S. oben S. 169f.

Theilung des αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν (Phys. VIII, 5, 258 a) liegt nun zu Tage. Nothwendig sind dem Selbstbewegten zunächst zwei Glieder: das unbewegt Bewegende (a) und das Bewegte (b), welches letztere nicht mit Nothwendigkeit seinerseits wieder ein Anderes (c) zu bewegen braucht. Von der Bewegung des so aufgefassten αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν heisst es nun, sie werde als Ganzes sowohl von sich, als auch von der bewegenden Wirkung des a bewegt.[1]) Dies stimmt überein mit dem oben (S. 199) Ausgeführten, wonach das selbst sich selbst Bewegende sich als Ganzes, aber nicht in ungetheilter Ganzheit, sondern mit unterschiedenen Theilen bewegt. Wenn nun b entweder direct oder durch Mittelglieder ein drittes (c) bewegt, so ist dann das Ganze ab .. c als αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν zu fassen, wenn auch feststeht, dass schon das Ganze ab für sich ein Selbstbewegendes abgibt und die Erwägung statthatt, dass wohl a (in der angegebenen Bedeutung) allein mit b die spontane Bewegung hervorbringt, nicht aber b und c ohne (das unbewegtBewegende) a (a. a. O. 258 a 10 f).

In der Construction des Weltalls entspricht nun jenem ab des Verhältniss zwischen dem unbewegten (göttlichen) Beweger und dem Fixsternhimmel, welche als Ganzes gefasst das eigentliche und ursprüngliche αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν bilden. Die (aus andern Darstellungen genügend bekannte) Untheilbarkeit nnd Grössenlosigkeit des Ersteren erfüllt zugleich die Forderung welche sich oben (S. 203) für das Selbstbewegte geltend machte, dass jenes a nicht als Con-

1) Ebd. 258 a 3: ἔτι εἴπερ ἡ ὅλη αὐτὴ αὑτὴν κινεῖ, τὸ μὲν κινήσει αὐτῆς, τὸ δὲ κινήσεται· ἡ ἄρα *AB* ὑφ' αὑτῆς τε κινήσεται καὶ ὑπὸ τῆς *A*.

tinuum gefasst werden dürfe, wie ja auch in dem ζῷον der νοῖς kein Continuum ist. Mit c und den zwischen ihm und b möglichen Mittelgliedern sind die irdische Welt und die Planetensphären bezeichnet, und von diesem Universum mit seinen drei Gliedern ab..c gilt dann die Auffassung, dass es als Ganzes selbst sich selbst bewegt, vorbehaltlich der Erwägung, dass wohl der „erste Himmel" mit dem unbewegten Beweger zusammengefasst schon das αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν darstellen, der Himmel und die Erde aber nicht ohne jenen Beweger.

Wenn nun nach dem Vorstehenden das Universum bei Aristoteles nothwendig ein αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν, ja sogar das absolute αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ist, der Begriff des Selbstbewegten als solches aber nach den obigen Ausführungen nicht von dem ζῷον getrennt werden kann, so folgt weiter, dass auch das Universum dem Aristoteles für ein lebendes Wesen gegolten haben muss. Und in der That hebt Aristoteles schon bei Gelegenheit des Nachweises der Relativität aller Selbstbewegung in den lebenden Wesen hervor, dass die Thatsache der spontanen Entstehung einer Bewegung in einem ζῷον zu dem Schlusse berechtigen könne, „dass auch in Bezug auf das All das Nämliche sich ergebe; denn wenn es in einer kleinen Welt (ἐν μικρῷ κόσμῳ) geschieht, so wohl auch in einer grossen" (Phys. VIII, 2,252b 25).

Im strengen Sinne führt denn auch Aristoteles die Annahme der Beseelung zunächst für denjenigen Theil des Universum durch, welcher jenen beiden im eigentlichen Sinne das αὐτὸ ἑαυτὸ constituirenden Gliedern (a und b) entspricht, nämlich für das eigent-

liche Himmelsgebäude. Der Himmel theilt mit den vollkommensten beseelten Organismen die Unterschiede der Richtungen.[1] Es muss auch an dem Himmelsgebäude ein Rechts und Links geben, weil es in dieser Beziehung „wohlbegründet ist, dass auch das ursprünglichste an den Thieren Stattfindende an ihm gleichfalls stattfinden müsse“ (de coel. II, 2,284 b). Es verhält sich damit, wie mit den vollkommensten thierischen Organismen, bei denen nicht nur das Oben und Unten (was schon die Pflanzen haben) sondern auch das Vorn und Hinten und (bei sich örtlich bewegenden) auch das Rechts und Links bestimmt unterschieden ist und wobei die rechte Seite den Ausgangspunct der Bewegung enthält (de inc. an. a. a. O. 30 f). „Darum ist auch nicht an jedem Körper das Oben und Unten, Rechts nnd Links und das Vorn und Hinten zu suchen, sondern nur an allen jenen welche den Anfang der Bewegung in sich selbst haben, weil sie beseelt sind.“[2] Dann heisst es: „Es ist, da wir vorhin festgestellt haben, dass in demjenigen welches einen Anfang der Bewegung hat, die derartigen wirkenden Kräfte vorhanden sind, und da das Himmelsgebäude beseelt ist und einen Anfang der Bewegung in sich hat, allerdings klar, dass es das Oben und das Unten und

1) De inc. an. 4,705 b 13 ff.: *ὅσα δὲ τῶν ζῴων μὴ μόνον αἰσθήσεως κοινωνεῖ, ἀλλὰ δύναται ποιεῖσθαι τὴν κατὰ τόπον μεταβολὴν αὐτὰ δι αὑτῶν, ἐν τούτοις δὲ διώρισται πρὸς τοῖς λεχθεῖσι* (sc. dem Oben und Unten, Vorn und Hinten) *τό τ᾽ ἀριστερὸν καὶ τὸ δεξιόν, ὁμοίως τοῖς πρότερον εἰρημένοις ἔργῳ τινὶ καὶ οὐ θέσει διωρισμένον ἑκάτερον αὐτῶν.*

2) De coel II, 2,284 b 32. Phys. IV, 1,208 b wird ebenfalls hervorgehoben, dass im Universum namentlich das Oben und Unten in objectiver Weise feststehe.

das Rechts und das Links hat.“[1]) In Betreff der Unterscheidung des Rechts und Links darf man sich nicht daran stossen, dass die Form des All die einer Kugel ist; „sondern man muss sich die Sache gerade so denken, wie wenn jemand um Dinge, bei welchen das Rechts im Vergleich mit dem Links einen Unterschied auch in der Form enthält (d. h. bei lebenden Wesen) hernach eine Kugel herum legte; dies wird nämlich dann wohl die wirkende Kraft als eine unterschiedliche in sich haben, nicht so scheinen aber wird es wegen der Gleichmässigkeit der Form.“ (de coel. a. a. O. 285 a z. A). An derselben Stelle wird eine andre scheinbare Abweichung des Welt-ζῷον von den einzelnen lebenden Wesen besprochen. Jedes lebende beseelte Individuum hat einen ersten Ausgangspunct der spontanen Bewegung, im Weltall hingegen ist die Bewegung ohne Anfang und ohne Ende. Aber auch hier herrscht Übereinstimmung; wenn das Universum „auch niemals anfinge (bewegt zu werden), muss es dennoch nothwendig einen Ausgangspunct enthalten, von wo es anfangen würde, wenn es anfinge bewegt zu werden, und von wo aus es auch, wenn es je stehen bliebe, wieder in Bewegung gesetzt würde“ (ebd. 285 b 6 f).

Ist nun nach alledem das Himmelsgebäude zunächst im engeren Sinne beseelt, so ist es wörtlich zu nehmen, wenn es von dem οὐρανός (de coel. I, 9,279 a) heisst, dass er das beste und seligste Leben führe und es stimmt sowohl hiermit als mit der Thatsache, dass es für Aristoteles eine vom Körper trennbare Seele nicht giebt, überein, wenn der Him-

1) De coel. a. a. O. 285 a 28 f. Vgl. I, 7,275 b 26. Volkmann, a. a. O. S. 10.

mel als ein σῶμα θεῖον bezeichnet wird.[1]) Aber auch der Annahme der Beseelung des gesammten Universum mit Einschluss der irdischen Welt hat Aristoteles sich schon nicht verschlossen. Es ergiebt sich das nicht nur aus dem verschiedenen Gebrauche den er von dem Ausdrucke οὐρανός macht,[2]) indem er mit demselben bald den Himmel im engeren Sinne (das κυκλοφορητικὸν σῶμα), bald die Totalität des Universum bezeichnet, sondern auch hauptsächlich aus dem Analogieschlusse von der Beschaffenheit des αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν auf die Einrichtung des Universum. Wie in jenem die beiden primären Theile (a b) mit dem dritten (c) ein organisches Ganzes bildeten[3]), so muss in dem Universum, welches ja das absolute αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν repräsentirt, der πρῶτος οὐρανὸς sammt dem unbewegtem Beweger mit der irdischen Welt einen lebenden und beseelten Organismus ausmachen. Dazu kommen speciellere Andeutungen. Die Statthaftigkeit des Schlusses von dem Mikrokosmos auf den Makrokosmos ist bereits oben (S. 224) erwähnt. Hierher gehört ferner, was de coel II, 13 (293b 6) ausgeführt wird. Mit Beziehung auf die Lehre, dass der Mittelpunct der ζῷα zwar das Herz sei, dieses jedoch räumlich nicht genau in der Mitte des wirklichen Körpers liege (de part. an. III, 4), wird daselbst hervorgehoben, dass, wie bei den lebenden Wesen, so auch bei dem οὐρανός (womit an dier Stelle das gesammte Weltall bezeichnet ist) die organische und die räumliche Mitte nicht zusammen-

1) Ἀνάγκη τῷ θείῳ κίνησιν ἀίδιον ὑπάρχειν· ἐπεὶ δ' ὁ οὐρανὸς τοιοῦτος (σῶμα γάρ τι θεῖον) διὰ τοῦτο ἔχει τὸ ἐγκύκλιον σῶμα, ὃ φύσει κινεῖται κύκλῳ ἀεί. a. a. O. 3,286a 10. de part an. I, 1, 641b 16f.

2) üb. d. Umfang des Begriffes οὐρανὸς s. Bonitz im index Arist. s. v. 3) S. ob. S. 223.

fallen.[1] Die Erde selbst theilt ferner (nach Meteor. I, 14, 351a 25) mit den Organismen (*ὥσπερ τὰ σώματα τὰ τῶν φυτῶν καὶ ζῴων*) die Eigenthümlichkeit eines innerlichen Entwicklungsprocesses, der sich in Zunahme, Blüthe (*ἀκμή*) und Verfall (*γῆρας*) zeigt; hieraus erklärt Aristoteles das Eintreten der Sintfluthen, welche nach dem Ablaufe bestimmter Perioden die fortschreitende Ausbildung der Menschheit aufheben und von vorn beginnen lassen.[2])

Es ist eine wiederholt ausgesprochene Ansicht des Aristoteles, dass das organische Leben im letzten Grunde auf einer eigenthümlichen seelischen Wärme (*θερμότης ψυχική*) beruhe, welche von der des Feuers wesentlich verschieden und eher dem Element der Gestirne verwandt ist.[3]) Auf Grund dieser Ansicht heisst es nun de gen. an. III, 11 (762a 18), dass „in gewisser Weise" Alles beseelt sei: *γίνεται δ'ἐν γῇ καὶ ἐν ὑγρῷ τα ζῷα καὶ τὰ φυτὰ διὰ τὸ ἐν γῇ μὲν ὕδωρ ὑπάρχειν, ἐν δ'ὕδατι πνεῦμα, ἐν δὲ τούτῳ παντὶ θερμότητα ψυχικήν, ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.*

1) Sofern nämlich der eigentliche Mittel- und Ausgangspunct der Bewegung des Universum nicht in der räumlichen Mitte des Letzteren liegt, dieser räumliche Mittelpunct des Ganzen aber, nämlich die Erde, in seiner Bedeutung für den Organismus des Ganzen „eher ein Endpunct" ist. Ebd. 12.

2) S. oben S. 181.

3) De gen. an. II, 3, 736b 33f: *πάντων μὲν γὰρ ἐν τῷ σπέρματι ἐνυπάρχει, ὅπερ ποιεῖ γόνιμα, τὸ καλούμενον θερμόν. τοῦτο δ' οὐχὶ πῦρ οὐδὲ τοιαύτη δύναμίς ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον ἐν τῷ σπέρματι καὶ τῷ ἀφρῷδει πνεῦμα καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ διὸ πῦρ μὲν οὐδὲν γεννᾷ ζῷον, ἡ δὲ τοῦ ἡλίου θερμότης καὶ ἡ τῶν ζῴων οὐ μόνον ἡ διὰ τοῦ σπέρματος, ἀλλὰ κἂν τι περίττωμα τύχῃ τῆς φύσεως ὂν ἕτερον, ὅμως ἔχει καὶ τοῦτο ζωτικὴν ἀρχήν.* Vgl ebd. III, 1,751b 6. 4,755a 20. — IV, 1,766a 35.

Damit wird man nun auch in Zusammenhang bringen dürfen, dass er die irdische Natur, die ihm nicht „göttlich" ist, als „dämonisch" bezeichnet[1]); dass mit diesem Ausdruck wenigstens „etwas Göttliches" gemeint ist, zeigen Äusserungen wie *πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον* (Eth. Nic. III, 14,1153 b 32) und besonders die Ausführungen, die sich an verschiedenen Stellen finden, über das den Organismen einwohnende Streben nach Theilnahme am Ewigen und Göttlichen, welches sie „soweit sie es vermögen" d. h. in der durch die Fortpflanzung bedingten Ewigkeit der Gattung, erreichen.[2])

Von besonderem Interesse ist hierbei die Analogie welche zwischen dem Streben und Handeln der *ζῷα* und derjenigen *πρᾶξις* stattfindet die sich (nach de coel. II, 12) in abgestufter Vollkommenheit durch das Universum hindurchzieht. Es handelt sich dort hinsichtlich der Sphären-Theorie um die Frage, „aus welcher Ursache wohl nicht nicht stets jene Gestirne, welche von der ursprünglich ersten Raumbewegung weiter entfernt sind, in mehreren Bewegungen (Sphären) bewegt werden, sondern gerade die mittleren Gestirne in den meisten," während man doch erwarten sollte, dass, wenn der ursprünglich erste Körper in einer Raumbewegung existirt, die Bewegungen der sich anreihenden Körper sich stufenweise vermehren würden. Zur Erklärung wird zunächst hervorgehoben, dass die Gestirne nur fälschlich als „blosse Körper" betrachtet werden, und als „Dinge welche wohl die

1) De div. in somn. 2,463 b 14: *ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία.*

2) De an. II, 4,415 a 26 f; de gen. an. II, 1,731 b 31 f; vgl. oecon. I, 3. S. oben S. 174.

Rangordnung von Einheiten haben, dabei aber völlig unbeseelt sind; hingegen soll man derartige Annahmen hegen, als hätten dieselben auch an einem Thun und Leben Theil.[1]) Dem Höchsten nämlich und Besten in der Welt kommt sein höchstes Wohlbefinden ohne ein Thun zu; demjenigen was ihm am nächsten steht, durch weniges oder nur ein Thun, hingegen demjenigen was am fernsten ist, durch mehrfaches; „wie ja auch unter den Leibern der eine in Wohlverhalten ist, wenn er auch gar nicht durch Übung geflegt wird; ein andrer aber, wenn er nur wenige Bewegungen macht; für einen andern aber schon Laufen und Ringen und die Anstrengung in der Palästra erforderlich ist;" — — „darum muss man glauben, dass das Leben der Gestirne ein derartiges sei wie ungefähr auch jenes der Thiere und Pflanzen." — — „So also besitzt das eine Gestirn schon sein Bestes und hat an ihm Theil; ein andres gelangt vermittelst weniger Zwischenglieder nahe dazu hin, ein andres vermittelst vieler; wieder ein andres aber bemüht sich gar nicht darnach, sondern für dasselbe genügt es, wenn es nur nahe an das letzte Zwischenglied gelangt ist," etwa wie das Streben nach Gesundheit bei dem Einen seine Erfüllung ohne weitere Bemühung findet, bei dem Andern etwa durch das Magerwerden, ein Dritter schon zum Laufen seine Zuflucht nehmen muss, um schlanker zu werden u. s. f., „wieder ein Andrer hingegen wäre unfähig zum Gesundwerden zu gelangen, sondern gelangte nur zum Laufen oder Schlankwerden." Wenn es nun allerdings für alle das Beste wäre, jenen obersten höchsten Zweck zu errei-

1) δεῖ δ' ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς, de coel. a. a. O. 292 a 20.

chen, so ist es, wo dies nicht möglich ist, doch um so viel besser, je näher etwas ihm gekommen ist. Und deshalb also wird die Erde schlechthin gar nicht bewegt, die ihr nahestehenden Gestirne aber nur in wenigen Bewegungen, denn diese gelangen nicht bis zum letzten Zwischenglied, sondern können nur bis zu einem gewissen Grade das göttliche Princip erreichen; das ursprünglich erste Himmelsgebäude aber erreicht dasselbe sogleich durch eine einzige Bewegung, diejenigen Gestirne aber, welche in der Mitte zwischen dem ursprünglich Ersten und den letzten Mittelgliedern sind, gelangen wohl hinzu, aber durch mehrere Bewegungen"[1]) resp. Sphären.

Zeigt sich nun nach alledem die Welt auf Grund ihrer Selbstbewegung als ein *ζῷον*, so erhellt nun auch, wie in Vergleich zu ihr die irdischen Einzelwesen nur unvollkommene *αὐτοκίνητα* sind. Das Bewegende, welches als solches nicht bewegt ist, besteht bei den Letzteren in der Vorstellung des ausser ihnen befindlichen Guten oder desjenigen welches zufolge seiner Veränderlichkeit so gestaltet werden kann, wie es dem begehrenden Wesen „gut" ist. Das in der Seele befindliche *φάντασμα* und das dem *περιέχον*

---

1) Diese Deduction ergänzt Simplicius in Bezug auf die Erde durch den Nachweis, dass die Ruhe derselben nicht berechtige, auf ihr Unbeseeltsein zu schliessen: *εἰ δ' ὅτι κατὰ τόπον ἀκίνητός ἐστιν ἡ γῆ, διὰ τοῦτο ἄνευ ζωῆς αὕτη ἔοικεν καὶ ἄψυχος, πρῶτον μὲν εὐλαβεῖσθαι δεῖ, εἰ τὰ μὲν φυτὰ ἐκ τῆς γῆς ζωοποιούμενα ζῆν φαμεν καὶ ἔμψυχα εἶναι, αὐτὴν δὲ τὴν γῆν ἄνευ ζωῆς καὶ ἄψυχον. Ἔπειτα ζῆν λέγων ὁ Ἀρ. τὰ ἄστρα καὶ νοῦν ἐν αὐτοῖς καὶ ψυχήν, οὐκ ἀναγκάζει κατὰ τόπον αὐτὰ κινεῖσθαι — ὡς γὰρ κινεῖσθαι ζωτικῶς, οὕτω καὶ ἑστάναι ζωτικῶς πρᾶξίς ἐστι καὶ ἐνέργεια ἔμψυχος.*

angehörige durch dasselbe Vorgestellte fallen dabei nicht zusammen, und die „irdischen" ζῷα sind somit in der That nicht κυρίως ἀρχαί der Selbstbewegnng, sofern sie von der „Umgebung" zum Handeln bestimmt werden. Bei der Welt dagegen ist das κινοῦν ἀκίνητον die Einheit des Denkens und dessen was dadurch gedacht wird. Das Welt-ζῷον strebt nach dem göttlichen Absoluten, in welchem es zugleich sein oberstes Princip der Intelligenz hat; das Intelligible und das (in diesem Sinne) Intelligente sind eins. Das denkende Princip des Welt-ζῷον hat sich selbst zum Gegenstande seines Denkens, und da das Begehren vom Denken ausgeht, so hat die Welt ihr ὀρεκτόν in sich selbst, sofern sie mit dem göttlichen Beweger ein „organisches" Ganze bildet und das φάντασμα des ὀρεκτόν bei ihr mit selbst diesem zusammenfällt und das πρακτὸν ἀγαθόν, welches der Veränderung zugänglich ist, sich in ihr als das absolute ἀγαθόν zeigt. Sonach wird das universelle ζῷον nur durch das in ihm selbst liegende denkbare Princip zur Bewegung angeregt und ist deshalb im wahren Sinne einheitlich und nicht von dem περιέχον bestimmt.[1])

Zufolge der Einsicht, dass die Welt ein ζῷον ist und Gott in der angegebenen Auffassung einen organischen „Theil" dieses ζῷον bildet, ist nun dasjenige was Aristoteles über die Art und Weise lehrt, wie Gott die Welt bewegt (Met. XII, 7), eigentlich selbstverständlich. Wie aus seiner Psychologie bekannt ist,

---

1) Τὸ ὀρεκτικὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα, τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν. ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα. ἀρχὴ δὲ ἡ νόησις. Met. XII, 7, 1072a 26 f.

bewegt das κινοῦν ἀκίνητον das lebende Wesen auf Grund des Begehrens, sofern es demselben als sein Zweck vorliegt, und das ζῷον ist, sofern es nach diesem κινοῦν ἀκίνητον strebt, ταύτῃ αὐτοῦ κινητικόν (S. 218). Darum bewegt Gott die Welt als ὀρεκτόν und νοητόν, als ursprüngliches Princip des Begehrens und des Intelligiblen. Er ist das oberste Glied der συστοιχία des Positiven (vgl. Schwegler zu Met. XII, 7, 4) d. h. derjenigen Reihe der Gegensätze, welche, als das Gute (Positive) enthaltend, an sich selbst denkbar (νοητὸν καθ' αὑτό) ist[1]; so ist er κατ' ἐξοχήν denkanregend und zugleich das absolut Gute, daher von der Welt erstrebt und „geliebt" und somit die Welt bewegend. Wir dürfen nun schon nicht mehr fragen[2], woher der Welt dieses Streben nach Gott komme; es liegt dies im Begriffe der Welt als des lebenden Organismus, welcher als organisches, wenngleich immaterielles Glied Gott selbst in sich hat und in diesem „Gliede" zugleich den Urgrund alles Strebens und aller Bewegung enthält[3]. Darum kann Gott der Welt nicht zeitlich voraufgehen, wenn er ihr auch insofern begrifflich voraufgeht, inwiefern dem absolutem ἐνεργοῦν vor demjenigen was δυνάμει ist, Priorität zukommt. Mit Gott ist auch die Welt gegeben. Die drei Glieder des absoluten αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν existiren

---

1) Während die Reihe der negativen Gegensatzglieder, als στέρησις der positiven, nur mittelst der ersteren gedacht wird.

2) Wie Proclus in Tim. Plat. (S. 192 Schn.): εἰ γὰρ ἐρᾷ ὁ κόσμος τοῦ νοῦ — πόθεν ἔχει ταύτην τὴν ἔφεσιν;

3) Theophr. Met. 310, 24. Brnd.: εἰ δὴ ἔφεσις, ἄλλως δὲ καὶ τοῦ ἀρίστου, μετὰ ψυχῆς — — ψυχὴ δ' ἅμα δοκεῖ καὶ κίνησις ὑπάρχειν.

nicht Eins ohne das Andere, wenn auch anerkannt wird, dass begrifflich dem ersten Gliede (a) Priorität vor und Unbedingtheit von den beiden andern (b, c) zukomme, nicht aber umgekehrt.

Wir werden nach alledem nicht umhin können, das Universum in seiner Einheitlichkeit als ein lebendes beseeltes Wesen aufzufassen, in welchem dem unbewegten göttlichen Beweger dieselbe Rolle zugetheilt ist, wie bei dem Menschen dem νοῦς ἀπαθής, für den ja auch „gewissermassen" Einheit des Denkens mit dem Gedachten statuirt wird, sofern er in Thätigkeit ist.[1])

Bem. Durch diese Auffassung wird uns zugleich das Verständniss für eine andre Bestimmung in dem Verhältnisse zwischen Gott und der Welt näher gebracht, die Weise nämlich, wie Aristoteles dieses letztere in Bezug auf Activität und Passivität bestimmt. Da der erste Beweger nach dem oben (S. 24) Angeführten jede Passivität von sich ausschliesst und doch als Beweger der Welt nach einer früheren Bestimmung (S. 196) dieselbe berühren muss, so entsteht die Frage, wie die „Berührung" mit der Forderung der Immaterialität und absoluten Activität Gottes bestehen könne. Denn Berührung setzt gegenseitige Activität und Passivität beider berührender Theile voraus.[2]) Es bleibt in der That nichts übrig als die Annahme, dass Gott die Welt berühre ohne von ihr berührt zu werden. Wie dies begrifflich möglich ist, hat Aristoteles nicht ausgeführt, zur Vergleichung aber das Verhältniss herangezogen, dass auch der Trauernde uns „rühre", ohne von uns berührt zu werden (de gen. et corr. I, 6,323 a 32). Ohne nun eine begriffliche Rechtfertigung dieser Bestimmung versuchen zu

---

1) S. Kampe a. a. O. S. 51 f.

2) Phys. IV, 5,212 b 32; de gen et. corr. I, 6,322 b 24.

wollen, können wir doch nach allem Bisherigen soviel behaupten, dass diese Ausnahmestellung des Activen in seinem Verhältnisse zum Passiven sich bei Aristoteles nicht auf die Bestimmung der göttlichen Einwirkung auf die Welt beschränkt. Wenn man von dem Vorhandensein einer Bewegung überall auf die Einwirkung eines Wirkenden auf ein Leidendes schliessen muss, so ist auch, wo auf Grund der Begehrung räumliche Bewegung entsteht, das Verhältniss des Begehrten (*ὀρεκτόν*) zu dem lebenden Wesen als ein Zusammenwirken des Activen und Passiven d. h. als Berührung (*ἁφή*) aufzufassen, und diese Art der *ἁφή* ist eine solche, bei welcher das activ wirkende Glied (das *ὀρεκτόν*), nicht seinerseits von demjenigen, auf welches es wirkt, eine Einwirkung und qualitative Veränderung erleidet [1]), sodass durch Beiziehung dieses Verhältnisses zur Bestimmung des Begriffes der *ἁφή* der Letztere allerdings, wie Überweg [2]) sagt, in der Mitte zwischen materieller Berührung und immaterieller Einwirkung steht. [3]) In diesem Sinne findet Berührung bei den Individuen welche begehren resp. sich örtlich bewegen, und bei den Gestirnen statt, die Aristoteles ebenfalls als belebte Wesen (s. o. S. 230) mit einem *κινοῦν ἀκίνητον* (s. Schwegler zu Met. XII, 8, 4) ansieht; zu diesen Beispielen für die erwähnte Art der Berührung tritt

---

1) Nämlich so lange es begehrt wird ohne erreicht worden zu sein.

2) Grundriss der Gesch. d. Phil. I, 3. Aufl. S. 167. (4. Aufl. S. 180).

3) Aristoteles statuirt diese Art des Zusammenwirkens von Activen und Passiven auch nicht von vorn herein lediglich für den göttlichen Geist; de gen. et corr. I, 6,323a 25: *ἔστι μὲν οὖν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὸ ἁπτόμενον ἁπτομένου ἁπτόμενον καὶ γὰρ κινεῖ κινούμενα πάντα σχεδόν τὰ ἐμποδών, ὅσοις ἀναγκη καὶ φαίνεται τὸ ἁπτόμενον ἅπτεσθαι ἁπτομένου· ἔστι δ' ὡς ἐνίοτέ φαμεν τὸ κινοῦν ἅπτεσθαι μόνου τοῦ κινουμένου, τὸ δ' ἁπτόμενον μὴ ἅπτεσθαι ἁπτομένου.*

nun noch das Verhältniss des göttlichen Bewegers zur Welt.[1]) So erhalten wir für die aristotelische Weltanschauung eine von Niederen zu Höheren aufsteigende Stufenfolge von lebenden Wesen, welche durch ein immaterielles Princip bewegt werden ohne ihrerseits dieses zu „berühren": Die Individuen auf Erden, die Gestirne, der Himmel als solcher, das Universum.

Noch eingehendere Bestimmungen über die Weltbeseelung aus den aristotelischen Schriften abzuleiten, als in dem Vorstehenden geschehen ist, würde nicht möglich sein ohne den festen Boden der Beglaubigung durch eigne Zeugnisse des Philosophen zu verlassen. Es muss selbst, um jeder Möglichkeit einer übereilten Ansicht auszuweichen, zugegeben werden, dass sich der Beweis einer von Aristoteles der Welt zugeschriebenen Beseelung im eigentlichen Sinne dieses Wortes nicht stricte durchführen lässt und das alles was in Bezug hierauf zu erreichen ist, sich auf den Nachweis einer (schon von Zeller a. a. O. S. 288 aufgezeigten), allerdings weit gehenden Analogie zwischen der beseelten Welt und dem lebenden Einzelwesen beschränkt. Hieraus erklärt sich der Umstand, dass wir bei Aristoteles nähere psychologische Bestimmungen in Bezug auf die Weltseele vermissen. Gänzlich scheinen sie indess wenigstens was die Consequenz der Beseelung des Himmels betrifft, nicht gefehlt zu haben.[2]) Andrer-

---

1) Auch das menschliche Denken „berührt" seine Objecte; die „thätige Vernunft" übt diese Berührung aus, die natürlich ebenfalls ohne Gegenseitigkeit von Seiten des Berührten stattfindet. S. Kampe a. a. O. S. 308 f.

2) Ausser der oben S. 179 angeführten Notiz über das Verhältniss der οὐράνια zur τροφή gehört hierher die Stelle b. Olympiodor in Phaedon. p. 22 (Rose fragm. 39): καὶ ὁ μὲν Πρόκλος βούλεται τὰ οὐράνια ὄψιν μόνον καὶ ἀκοὴν ἔχειν κα-

seits ist freilich auch zu erwägen, dass Weltbeseelung für Aristoteles keine Weltseele im platonischen Sinne ist (s. Plat. Tim. p. 34). Ihm ist die Seele nicht ein von aussen an die organisirte Materie Herangebrachtes, sondern sie existirt zugleich in und mit dem lebenden Wesen als dessen „Wirklichkeit" (wie die Sehkraft mit dem Auge) und sie ist nicht, wenn das lebende Wesen nicht ist (vgl. de an. I, 3,407 a f). So kommt es, dass Aristoteles mehr Veranlassung hat, von einem beseelten „Himmel" zu sprechen, als von einer (trennbaren) Seele der Welt.

Dass Aristoteles, wo er deutlich von einer Weltbeseelung spricht, diese im eigentlichen Sinne auf den Himmel beschränkt,[1]) hat seinen Grund in derjenigen Anschauung der Welt, wonach zwischen dem Diesseits und Jenseits nicht nur ein durchgreifender Unterschied der Vollkommenheit besteht, sondern auch die irdische Welt im Vergleich zu der himmlischen nur ein verschwindend kleiner Theil ist (s. Zeller a. a. O. S. 358). Wie absolute Vollkommenheit nur in der Welt des Äthers und der Gestirne zu Hause ist, so ist auch von Beseelung im eigentlichen Sinne nur bei dem Himmelsgebäude die Rede.[2]) Von den seelischen

---

θάπερ καὶ Ἀριστοτέλης· μόνας γὰρ τῶν αἰσθήσεων ἐκείνας ἔχει τὰς πρὸς τὸ εὖ εἶναι συμβαλλομένας, αἱ δὲ ἄλλαι αἰσθήσεις πρὸς τὸ εἶναι συμβάλλονται.

1) Daher de plac. phil. II, 3: Ἀριστοτέλης οὔτ' ἔμψυχον ὅλον δι' ὅλων οὔτε μὲν αἰσθητικὸν οὔτε νοερὸν οὔτε προνοίᾳ διοικούμενον (τὸν κόσμον). Τὰ μὲν γὰρ οὐράνια τούτων ἅπάντων κοινωνεῖν, σφαίρας γὰρ περιέχειν ἐμψύχους καὶ ζωτικάς, τὰ δὲ περίγεια μηδενὸς αὐτῶν, τῆς δ' εὐταξίας κατὰ συμβεβηκός, οὐ προηγουμένως μετέχειν.

2) Einige Aporien, die Ar. gegen die Durchführung der

Functionen desselben als θεῖον σῶμα wird nur der „denkende Theil" in Betracht kommen und die Rücksicht auf die niederen Stufen des Seelenlebens hinwegfallen. Nun ist es aber ein nach der ganzen Weltanschauung des Aristoteles berechtigter Schluss, wenn wir der irdischen Welt, dem Diesseits, zwar nicht eine so vollkommene und eigentliche Beseelung, wie dem Himmel, wohl aber ein unvollkommneres Surrogat derselben, ein ἀνάλογον der Beseelung zuschreiben (s. Zeller a. a. O.S. 393f), ähnlich wie nach Aristoteles die unvollkommneren Thiergattungen statt der edleren Organe des Leibes nur ein ἀνάλογον derselben haben (ebend. S. 401 Anm. 5) oder den Pflanzen nur ein ἀνάλογον des Schlafes zukommt (de gen. an. V, 1, 778b 34f). Mit dieser Beschränkung aber wird man im Sinne des Philosophen die Beseelung für die gesammte Welt anzunehmen haben, wenn auch dabei das Verhältniss, in welchem die beseelten Einzelwesen und die Gestirne zu der allgemeinen Beseelung stehen, ganz unbestimmt bleibt.

3. Der Dualismus in welchem das aristotelische Princip gipfelt, scheint durch die Auffassung der Welt

---

Allbeseelung im Sinne einer Beseelung der Elemente geltend macht, finden sich de an. I, 5,411a 7: *καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. τοῦτο δ' ἔχει τινας ἀπορίας· διὰ τίνα γὰρ αἰτίαν ἐν μὲν τῷ ἀέρι ἢ τῷ πυρὶ οὖσα ἡ ψυχὴ οὐ ποιεῖ ζῷον, ἐν δὲ τοῖς μικτοῖς καὶ ταῦτα βελτίων ἐν τούτοις εἶναι δοκοῦσα; ἐπιζητήσειε γὰρ ἄν τις καὶ διὰ τίν' αἰτίαν ἡ ἐν τῷ ἀέρι ψυχὴ τῆς ἐν τοῖς ζῴοις βελτίων ἐστὶ καὶ ἀθανατωτέρα. συμβαίνει δ' ἀμφωτέρως ἄτοπον καὶ παράλογον. καὶ γὰρ τὸ λέγειν ζῷον τὸ πῦρ ἢ τὸν ἀέρα τῶν παραλογωτέρων ἐστὶ καὶ τὸ μὴ λέγειν ζῷα ψυχῆς ἐνούσης ἄτοπον.*

als eines lebenden beseelten Wesens für einen Augenblick überwunden zu sein. An die Stelle des unvermittelten Gegensatzes des göttlichen Geistes und der Materie, welche jener, um Zwecke zu verwirklichen, nicht entbehren kann, und die doch nicht von ihm gesetzt ist, tritt das lebende Welt-ζῷον als einheitliches Ganze. Mit ihm ist als ἀρχή nicht eigentlich gegeben die Bewegung und der unbewegte Anfang derselben sondern das selbst sich selbst Bewegende als einheitliches Wesen, an welchem sich das Uubewegte und das Bewegte unterscheiden lassen, jedoch so, dass sie als verschiedene Seiten des Einen (Selbstbewegten) sich darstellen. Wenn es nur mit der Einheit dieses ζῷον besser bestellt wäre! Sie enthält eine Vereinigung von Gegensätzen, deren organische Zusammenfügung mehr behauptet als bewiesen ist, sofern der als unbewegter Beweger auftretende göttliche Geist der Welt doch als von Ewigkeit her „an sich" bestehend und die von Ewigkeit her aus stofflichem Substrat gebildete Welt au sich ziehend zn denken ist. Wie innerhalb dieses universalen ζῷον Materialität und Immaterialität sich gegenseitig bedingen und auf einen gemeinsamen Grund zurückführen lassen, bleibt eine offene Frage, uud hiermit das weitere Bedenken unerledigt, wie bei solchem unvermittelten Bestehen dieser zwei Principien an einem lebeuden Wesen dieses letztere überhaupt als organisches Ganze existiren könne. Wir erhalten auf solche Fragen nur die dunkle Antwort: Es ist der Materie wesentlich, nach der Form zu streben.[1])

1) Phys. I, 9,192a 16: *ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμὲν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν.*

Ausserdem bleibt derjenige Dualismus welcher in dem menschlichen Individuum zwischen der Seele und dem νοῦς besteht, auch in dem Universum unvermittelt. Über und gegenüber der Weltseele steht als völlig heterogenes Princip der göttliche Geist, der jener als Ziel des „Strebens" dient und es ist kein ausreichender Grund aufgewiesen, demzufolge diese beiden Principe ein lebendes Wesen bilden. Letztere Annahme erscheint daher schliesslich nur als eine subjective Combination des Denkens, bei welcher man sich nach einer dieselbe bedingenden realen Nothwendigkeit, die im Wesen des Objects selbstbegründet läge, vergebens umsieht.

Man erkennt hieraus, dass die Principien der Transcendenz und Immanenz bei Aristoteles miteinander im unentschiedenen Streite liegen. Wie nahe demselben die Annahme eines der Welt immanenten göttlichen Princips gelegt war, ist aus dem was soeben über seine Lehre von der Beseelung des Universum sich hat feststellen lassen, hinreichend deutlich; andrerseits ist bekannt, wie ihn das Bedenken, Gott in die Materialität (oder umgekehrt) unmittelbar hineinzutragen, dazu geführt hat, neben der (ihrer Natur gemäss) nach dem höchsten εἶδος strebenden ὕλη einen transcendenten ersten Beweger zu setzen, der als solcher ohne jede Materie, reine Energie ist. Es war dem Aristoteles mit dem Begriffe Gottes als reiner Geist eben viel zu sehr Ernst, als das er dem Pantheismus, zu welchem manche Anschauungen und Ausführungen seines Systems hinneigen, wirklich geneigt geworden wäre. Auch wirkte wohl in dieser gesonderten Gegenüberstellung von Gott und der Welt noch ein unüberwundener Rest des Platonismus nach, der ja die Ideen in ähnlicher Weise von den materiellen Dingen

trennte, wie Aristoteles seinen göttlichen Beweger von der Welt.[1])

In dem unklaren Schwanken zwischen Immanenz und Transcendenz bleibt nun schliesslich der ganze Begriff der Welt als des αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν befangen. Die Welt als Selbstbewegtes soll einen unbewegten (göttlichen) Theil enthalten und doch soll dieser wesentlich zu dem (Selbst-) Bewegten gehören, sogar so wesentlich, dass wohl er für das Übrige, nicht aber dieses für ihn die conditio sine qua non bildet (S. ob. S. 233 f). Er soll ein Theil eines Bewegten, also eines Materiellen sein (denn κίνησις und ὕλη sind unzertrennlich und ein ζῷον ἄνευ κινήσεως ist nach Met. VII, 11 (1036 b 28 f) kein ζῷον), und doch soll er als dieser integrirende und in erster Linie nothwendige Theil desselben weder Materie noch Bewegung haben, obgleich er wiederum seinerseits das von ihm bewegte „berührt". Die Schwierigkeit wird nicht gehoben durch den Hinweis darauf, dass das αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ja doch kein Continuum sein könne (s. ob. S. 198) und angesichts der Unmöglichkeit, einerseits das Continuum als solches zu einem Selbstbewegten zu machen, andererseits bei Annahme der Discontinuität einen unbewegten integrirenden Theil des Selbstbewegten zu

---

[1]) Darum kann auch der aristotelische Gott seine Causalität in Bezug auf die Welt begrifflich schliesslich ebensowenig rechtfertigen, wie die platonische Idee die ihrige in Bezug auf die Erscheinungswelt; denn die Schwierigkeit der Forderung, sich ein berührendes Princip zu denken welches nicht seinerseits wieder berührt wird, ist analog derjenigen nach welcher man sich die platonische Idee zu denken hat als Ursache der Sinnendinge und doch zugleich als ein ausser allem eigentlichen Causalzusammenhange mit denselben stehend.

statuiren, konnte sich die Nöthigung aufzudrängen scheinen, die Welt nicht als ein αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν resp. als ζῶον sondern als ein von aussen Bewegtes (Gestossenes) aufzufassen. Damit wäre aber der Dualismus zu einer unerträglichen Discrepanz ausgebildet. Die Welt erschien als leblose Masse, die von „Gott" mechanisch bewegt wird, und es wäre, was hier zunächst mehr in Betracht kommt, den ursprünglichen aristotelischen Bestimmungen über das Verhältniss von Materie und Form, Dynamis und Energie innerhalb der Welt der Boden entzogen. Die Anschauung, dass diese beiden Principien in alternirender Stufenfolge in immer höheren Bildungen zu Tage treten, indem, was auf der niedern Stufe Form ist, für die nächst höhere als Materie dienen kann,[1]) beruht auf dem Grundgedanken, dass das Streben nach der Form zum Wesen der Materie gehöre, und dieser Gedanke steht wieder auf dem tieferen von dem Streben der Welt nach dem höchsten und reinen εἶδος, nämlich Gott (als dem absoluten ὀρεκτόν). Sonach wäre, wenn mit jener Consequenz Ernst gemacht würde, die ganze gegenseitige Bezogenheit von Materie und Form und somit der Grundgedanke des aristotelischen Systems aufgehoben.

Weniger verhängnissvoll für den Grundgedanken des Systems zeigt sich der entgegengesetzte Ausweg, die Aufhebung der Transcendenz und Verlegung des Bewegenden und Bewegten in ein Eines an welchem sie als zwei verschiedene Seiten desselben Wesens erscheinen. Der Gedanke der continuirlichen Entwicklung innerhalb der Welt ist damit beibehalten und das Verhältniss von δύναμις und ἐνέργεια stellt sich dar unter der Form des absoluten Werdens.

[1]) Vgl. Überweg, Grundriss I, S. 163 der 3. Aufl.

In dieser Modification erscheint der Grundgedanke des aristotelischen Systems in der Stoa. Die verschiedenen Übergangs- und Vermittlungsstufen welche zwischen dem aristotelischen und dem stoischen Principe innerhalb der peripatetischen Schule liegen und in denen wir von den aufgewiesenen Keimen der Immanenz aus den angedeuteten Übergang von entschiedener Transcendenz zu noch viel entschiedenerer Immanenz des Göttlichen sich fast stetig vollziehen sehen, liegen in der Überlieferung noch ziemlich deutlich zu Tage.

Ausser der oben entwickelten Lehre von der Beseelung des Universum finden sich bei Aristoteles selbst noch zwei andere Ansätze zur Fortbildung seiner Weltanschauung nach der Seite der Immanenz des Göttlichen. Der eine von ihnen liegt da wo der Philosoph in der Metaphysik (VII, 11, 1037 a) festzustellen sucht, was in der Definition zum rein logischen Inhalte des Begriffs, also zu den nothwendigen Erfordernissen der Definition (ὁρισμός) gehört und was andererseits nur als zufälliger materieller Bestandtheil des entsprechenden Dinges zu betrachten sei. Hierbei kann er sich nämlich der Erwägung nicht verschliessen, dass die Abstraction von der materiellen Zuthat bei der Aufstellung des reinen εἶδος in der Definition sich nicht überall ohne besondere Schwierigkeit durchführen lasse. So gehört z. B. allerdings bei dem Kreise das Erz oder Holz woraus derselbe vielleicht gemacht ist, nicht wesentlich zur Formbestimmung hinzu, weil diese Stoffe auch getrennt von demselben vorkommen; allein eine solche Trennbarkeit des Materiellen findet andrerseits z. B. in Bezug auf die hylischen Theile eines ζῷον nicht statt. Manches nämlich ist wesentlich seinem Begriffe nach ein σύν-

θεῖον aus Form und Materie, der Art, dass seine durch die Materie bedingte Eigenthümlichkeit in die Definition seines (abstracten) εἶδος mit aufgenommen werden muss.[1]) Zu diesen Begriffen gehört auch der des lebenden Wesens. Dem ζῷον ist es seinem Begriffe nach wesentlich, Empfindung und Bewegung zu haben und demnach kommen ihm auch die materiellen Theile von vorn herein begrifflich zu und können nicht als für seine Begriffsbestimmung unwesentlich bei Seite gelassen werden. Muss nun nach dem oben Dargestellten die Welt selbst als ein ζῷον betrachtet werden, so folgt daraus nach dem Vorstehenden, dass sie kein von der ὕλη trennbares εἶδος haben kann; die Welt als ζῷον muss zu demjenigen gehören in welchem die kraftthätige Formbestimmtheit d. h. Gott kein von der Materie getrennt bestehendes Princip ist. Jenes höchste εἶδος welchem die Materie in der Welt verlangend zustrebt, kann sonach nicht ausser und neben sondern nur in und mit der materiellen Welt gegeben sein. Die Transcendenz Gottes erscheint vor dieser Consequenz ungerechtfertigt.

Es giebt ferner eine Partie der aristotelischen Naturphilosophie, neben welcher der transcendente Beweger der Welt auch ohne die oben erwähnte Consequenz fast entbehrlich erscheint, nämlich die Lehre von dem Wesen und der Wirksamkeit der Natur (φύσις). Ist der ausserweltliche Gott der transcendente Urheber der Bewegung, so stellt ihm Aristoteles in dem Begriffe der φύσις ein immanentes Princip derselben an die Seite. „Natur ist das Princip und die Ursache der Bewegung und des Ruhens, dasjenige

[1]) Das stehende Beispiel dafür ist der Begriff des σιμόν, s. Bonitz zur Metaph. VI, 1, 1025 b 31.

zufolge dessen Bewegung oder deren Gegentheil an und für sich und nicht blos nach Vorkommniss (*κατὰ συμβεβηκός*) vorhanden ist (Phys. II, 1, 192 b 21). Alles was in sich selbst einen Anfang der Bewegung und des Stillstandes hat, ist *φύσει* (ebd. 13). Es gehören dazu „die *ζῷα* und ihre Theile, die Pflanzen und die einfachen Körper" (wie die vier Elemente). Nun wissen wir freilich bereits, dass die mit der *φύσις* gegebene Bewegung keine ursprüngliche ist, sondern dadadurch entsteht, dass in der Welt ein Streben nach Gott als dem absolut Begehrten (*ὀρεκτόν*) liegt, und es ist somit die transcendente Existenz Gottes das Prius dieses immanenten Princips der *φύσις*. Aber das immanente Princip wird andrerseits doch so gottähnlich wirkend geschildert, dass man, zumal bei Erwägung der Schwierigkeiten in welche die logische Bestimmung des Verhältnisses des ausserordentlichen Bewegers zur Welt hineinführt, fast mit Nothwendigkeit auf den Gedanken kommen musste, sich mit dem immanenten Principe als dem Letzten und Höchsten allein zu behelfen.

Die Natur ist überall die über dem Stoffe stehende, ihn beherrschende und nach zweckmässigen Gesichtspunkten formende Macht (Meteor. IV, 12, 389 b 26. de part. an. II, 16, 659 b 39); von ihr stammt Ordnung, Gliederung, regelmässige Abfolge und Gesetz (de coel. I, 1, 268 a 13. III. 2, 301 a 5 f. de gen. et corr. II, 6, 333 b 5. de part. an. I, 1, 641 b 23); sie handelt zweckmässig (Phys. II, 2, 194 b 28. de somn. 2, 455 b 17) sowohl auf Erden als im Himmel (de part. an. I, 1, 641 b 12 f); sie ist gleich dem *νοῦς* (de coel. II, 9, 291 a 24. de an. II, 4, 451 b 17), dem

berechnenden und überlegenden Künstler[1]) und dem guten Hausverwalter (der nichts „umkommen" lässt was noch zu gebrauchen ist: de gen. an. II, 6, 744 b 16). Sie hat ein Begehren nach dem Besseren (de gen. et corr. II, 10, 336 b 28), sie hat einen Willen (de gen. an. III, 2, 753 a 8, ebd. 7, 757 a 25 u. a.); ja sie wird in ihrem Wirken Gott gleich gesetzt.[2]) Die Eigenthümlichkeit der auf Grund ihres abstracten Denkens selbstbewussten Persönlichkeit, auf welche der aristotelische ausserweltliche Gott ganz offenbar angelegt ist, tritt bei der Physis zwar zurück, aber für die ausreichende Erklärung des Geschehens und der organischen Bildung innerhalb der Welt leistet sie dasselbe wie der unbewegte Beweger, sogar noch mehr, sofern sie eben als das in den Dingen selbst Wirkende und Zwecksetzende gefasst wird. Hierzu kommt nun, dass Aristoteles es unterlassen hat, die Abhängigkeit dieses Princips von dem höchsten unbewegten Beweger näher auszuführen. Beide Principien bestehen ohne nachgewiesenen innern Zusammenhang neben einander und die Physis vertritt überall die Stelle Gottes, wo es darauf ankommt, denselben als ein Immanentes zu denken, während der erste Beweger erst da zu seinem Rechte kommt, wo es erforderlich scheint, einen letzten unbedingten Causalgrund der Welt selbst als eines Ganzen zu statuiren, wie denn (was wir aus der aristotelischen Psychologie erschliessen) seine Setzung bei Aristoteles vielleicht nur darin ihren Grund hat, dass der Philosoph eine ἀρχή brauchte, aus der sich die Thatsache des dem natürlichen Geschehen heterogenen

[1]) Belege s. b. Bonitz im index Arist. 836 b 10 f.

[2]) de coel. I, 4, 271 a 33: ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν; s. Bonitz a. a. O. 32 f.

reinen Denkens ableiten liesse. Wo es innerhalb der Welt selbst etwas zu erklären gibt, vollbringt dies die Physis.[1]) Eine Verbindung und gegenseitige Bezogenheit beider Principien hat Aristoteles allerdings angedeutet in dem bekannten Gleichnisse, wonach das Gute oder die göttliche Wirksamkeit in der Welt sich analog verhält, wie der Feldherr und sein Befehl im Heere. Auf die Frage aber, wie denn nun das Denken des ersten Bewegers (sofern er als ausserweltlich gefasst wird) dazu komme, sich in der Welt als kraftthätig zu erweisen, erhält man keine Antwort ausser etwa die Frage: Wenn er nichts durch sein Denken erreichte, wo bliebe da seine Würde?[2]). So hat man gerade an diesem Punkte der aristotelischen Theologie um so eher Veranlassung, sich zu erinnern, dass ja Aristoteles den Gedanken, auch den göttlichen Beweger mit der Welt zu einem organischen *αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν* zusammenzufassen, also ihn immanent zu setzen, nahe genug gelegt hat.

Man braucht nun nur die Bedenken welche sich gegen die Annahme des ausserweltlichen Bewegers geltend gemacht haben, schärfer zuzuspitzen und in

---

[1]) Mit Recht sagt daher Krische (die theologischen Lehren der griechischen Denker S. 281) über eine Stelle des Clemens Alex. (Protrept. 44 AB) in welcher schon dem Aristoteles selbst die Ansicht zugeschrieben wird, dass Gott nichts Andres als die Seele des All sei (*ψυχὴν εἶναι τοῦ παντὸς οἴεται τουτέστι τοῦ κόσμου τὴν ψυχὴν θεὸν ὑπολαμβάνων αὐτὸς αὐτῷ περιπείρεται*), es werde hier die Wirksamkeit des obersten Bewegers in die weite Vorstellung der *φύσις* nach dem stoischen Lehrsystem umgesetzt. Die Möglichkeit dieses Missverständnisses lag, wie man aus den Bestimmungen über die Physis sieht, nahe genug. Vgl. auch Cic. N. D. I, 13: Mundum ipsum deum dicit esse Aristoteles.

[2]) Vgl. Brandis, a. a. O. II b 1, S. 575.

Veranlassung hiervon die Lehre von der Physis mit der von der Beseelung der Welt, die ihr ja ohnehin am nächsten liegt, zu verbinden, um eine Weltanschauung zu erhalten, welche allen angedeuteten Inconsequenzen glücklich zu entgehen scheint. Das Erstere vollzog sich in der Weiterentwicklung der aristotelischen Lehren innerhalb der peripatetischen Schule; das Letztere unternahm die Physik der Stoiker. Sie erweist sich hierdurch in ihrem Grundgedanken, nämlich der untrennbaren Einheit des wirkenden (Form-) und des leidenden (materiellen) Princips als aus einer stetigen Fortbildung der aristotelischen Lehren hervorgegangen.

4. Den Anfang der erwähnten Weiterentwicklung in der peripatetischen Schule finden wir bei Theophrast. Unter den metaphysischen Aporien die uns in dem erhaltenen Bruchstücke der theophrastischen Metaphysik aufbewahrt sind, haben für unsern Zweck diejenigen besondere Bedeutung welche sich auf die Lehre des Aristoteles von dem Begehren (ἔφεσις) der Welt nach dem göttlichen Geiste als von dem letzten Grunde der Bewegung beziehen. In Betreff dieser immanenten ἔφεσις findet Theophrast mannigfache Bedenken. Seele und Bewegung, behauptet er (hierin bereits von seinem Lehrer abweichend), gehören nothwendig zusammen; auch das Denken ist Bewegung und diese seelische Bewegung ist die Quelle des Strebens und Begehrens, denn Verlangen, vorzüglich nach dem Bessern, ist nicht ohne Seele. Setzt man nun aber die Seele und das Denken einmal als Bewegung, so ist diese Art der Bewegung offenbar vorzüglicher als die kreisförmige, und der unbewegte Beweger wäre, sofern er eben nur Ursache der Kreisbewegung des Himmels ist, hiernach nicht Urheber der besten Bewegung. Auserdem entsteht die Frage, warum nur

dem κυκλοφορητικὸν σῶμα jenes Verlangen (ἔφεσις) im höchsten und eigentlichen Sinne zukommt und nicht auch dem Mittelpunkte des Ganzen (der Erde), wo doch auch Bewegung ist. Ist etwa die irdische Welt dazu ausser Stande? oder erstreckt sich die Wirkung des Obersten (des Himmels) nicht bis zu uns herab? Ist doch Letzteres sicher nicht zu schwach dazu. Es wäre dann wohl anzunehmen, dass die irdische Welt zu schwach sei, diese ἔφεσις in sich aufzunehmen; dann aber wäre sie ja ohne eigentliche Beziehung zu dem himmlischen. Überhaupt aber bedarf das Verhältniss der Erde zu dem Himmel noch einer nähern Bestimmung. Denn es fragt sich, ob sie ein Theil des οὐρανός ist oder nicht und, wenn ersteres, in welcher Beziehung sie als Theil desselben zu fassen ist; „denn jetzt ist es (das Sublunarische) wie verstossen von dem Erhabensten, nicht nur dem Raume sondern auch der Kraftthätigkeit nach, vorausgesetzt, dass die Kreisbewegung das Erhabenste sei, denn nur beziehungsweise erhält es von der Kreisbewegung den Wechsel der Raumverhältnisse und die Übergänge in einander.“[1])

Man sieht hieraus, dass alles was Theophrast gegen die aristotelische Auffassung der allgemeinen und absoluten ἔφεσις der Welt einwendet, auf eine Unvollständigkeit der Consequenzen hinweist, welche sich bei Aristoteles in diesem Theile seines Systems hauptsächlich in zwei Unzulänglichkeiten herausstellt, nämlich in dem Umstande, dass die Beseelung der Welt im eigentlichen Sinne auf das Himmelsgebäude beschränkt ist und in dem andern, dass der Zusammenhang zwischen der kreisförmigen und der aus einem seelischen Princip abzuleitenden Bewegung die auf

[1]) Brandis III, 1, S. 329 f. Theophr. Met. p. 310 f. Brand.

der ἔφεσις beruht, nicht näher bestimmt wird. In dem Satze ferner, dass auch das reine Denken Bewegung sei, ist eine Modification der ursprünglichen Lehre enthalten welche den wesentlichen Unterschied zwischen Gott und der Welt aufhebt. Für Theophrast sollte sie jedenfalls die Bedeutung haben, die Welt in unmittelbarere Beziehung zur Gottheit zu setzen und nur ein bindendes Glied mehr abzugeben durch welches der transcendente Gott mit der von ihm bewegten Welt als in Beziehung stehend gedacht würde. Da Theophrast es aber allem Anscheine nach unterlassen hat, nähere Bestimmungen darüber aufzustellen in welchem Zusammenhange die Bewegung des göttlichen Denkens zu der in der Welt vorhandenen Bewegung steht, so liegt, nachdem jene Modification einmal erfolgt ist, der andere Ausweg nahe, im Sinne des Pantheismus die Denkbewegung der Gottheit mit der (in der ἔφεσις gegebenen) Denkbewegung der Welt in Eins zu setzen. Theophrast selbst muss dieser Ansicht der Sache noch dadurch Vorschub geleistet haben, dass er (nach andern Nachrichten) sich über das eigentliche Wesen der Gottheit in Bestimmungen ausgedrückt hat, welche ein klares Unterscheiden zwischen Transcendenz und Immanenz nicht mehr möglich machten, Ausdrücke, unter denen vielleicht auch schon die stoische Bezeichnung der Gottheit, nämlich πνεῦμα, vorkam.[1])

Während so Theophrast dem stoischen Pantheismus sich annähert, entfernt sich sein Schüler Strato

[1]) Cic. N. D. 1, 13: Nec vero Theophrasti inconstantia ferenda est; modo enim menti divinae omnem tribuit principatum modo caelo, tum autem signis sideribusque coelestibus. Clem. Alex. Protrept. 5, 58, 17: ὁ δὲ Ἐρέσιος ἐκεῖνος Θεόφραστος- πῇ μὲν οὐρανὸν πῇ δὲ πνεῦμα τὸν θεὸν ὑπονοεῖ. Vgl. Theophr. Met. 320, 9 Brand.: οἷον γὰρ ζωῆ ἡ περιφορὰ τοῦ παντός.

schon soweit von Aristoteles, dass er zu dem was man den stoischen Materialismus genannt hat, in entschiedener Beziehung steht. Strato hob nicht nur den ausserweltlichen göttlichen Beweger als Ursache der Bewegung auf, indem er die Letztere als die dem Stoffe als solchem verbundene Kraft setzte, sondern er wollte dieses immanente Princip der Bewegung nicht einmal von einer Beseelung der Welt herleiten; sein letztes Princip ist die ohne Bewusstsein und Intelligenz wirkende Natur-Nothwendigkeit.[1])

II. Die einzelnen Lehren.

5. Zwischen der Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt wie sie bei Aristoteles selbst und derjenigen wie sie bei Strato sich findet, steht nun die stoische Lehre von der Beseelung der Welt und der immanenten Gottheit in der Mitte. Gott ist nach derselben nicht getrennt von der Welt, sondern in ihr enthalten als das in allem Stoffe unmittelbar wirksame und ausser demselben nirgends vorhandene[2]) kraftthätige Princip, welches als solches seelisch ist und des-

[1]) Plut. adv. Coloth. 14, 3: *τελευτῶν τὸν κόσμον αὐτὸν οὐ ζῷον εἶναί φησιν, τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τῷ κατὰ τύχην. ἀρχὴν γὰρ ἐνδιδόναι τὸ αὐτόματον.* Cic. N. D. I, 13, 35: Strato — qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet quae careat omni sensu et figura. Acad. II, 121: negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum.

[2]) *κόσμου ψυχὴ οὐ χωρίζεται.* Plut. Sto. rep. 39.

halb organisch und zweckmässig wirkt.[1]) Die Welt ist ein lebendes Wesen.[2])

Aristotelisch ist hierbei vor allem die Ansicht von dem zweckmässigen Wirken der göttlichen Kraft. Indem die Stoiker die Welt mit Aristoteles als eine φύσις auffassen,[3]) verstehen sie darunter das Ganze derselben als das sich nach eingepflanzten zweckmässigen und organischen Principien Entwickelnde. Darum ist der Begriff des λόγος für die stoische Weltansicht besonders massgebend geworden, sofern ihnen das absolut Nothwendige zugleich das absolut Zweckmässige und beides verbunden war in dem absolut Logischen.[4]) Wie bei Aristoteles die Form das Erste und Letzte der Entwicklung ist[5]), so sind in der allgemeinen Weltseele (die desshalb auch Vernunft oder Zeus genannt wird) die saamenartigen Keime enthalten, in denen als dem ursächlichen Anfange zugleich die beabsichtigte

1) Zeller III, 1, S. 122 f. 127.

2) Diog. IV, 143. Antonin. V, 30. Cic. Acad. IV, 34. N.D.II, 22.

3) Cic. N. D. II, 32, 82: Sed nos cum dicimus natura constare administrarique mundum, non ita dicimus ut glebam aut fragmentum lapidis — nulla cohaerendi natura, sed ut arborem, ut animal, in quibus nulla temeritas sed ordo apparet et artis quaedam similitudo.

4) S. Heinze, die Lehre vom Logos S. 127. κατὰ φύσιν ist gleich κατὰ λόγον ebd S. 135.

5) Sofern z. B. beim Heilen des Kranken Begriff und Form des Zuerreichenden (die Gesundheit) im Geiste des Arztes vorhanden sein muss und die Heilung dann statt hat, wenn das hergestellte Verhältniss in allen Stücken dem vorausgehenden Begriffe entspricht, oder sofern jedes organische Wesen nur dadurch in seiner eigenthümlichen Formbestimmtheit entsteht, dass ihm ein der gleichen Formbestimmtheit angehöriges vorausgeht von welchem der erste Anstoss des neuen Werdens kommt.

Einwirkung enthalten ist. Der λόγος σπερματικός der Stoiker ist zwar an sich kein aristotelischer Begriff, enthält aber, wenn man die Elemente in Betracht zieht aus denen er sich zusammensetzt, keinen einzigen Theilbegriff der nicht von Aristoteles entlehnt wäre. Λόγος σπερματικός wird die Gottheit genannt als organisch wirkende Naturkraft, sofern einerseits aus ihr selbst als dem Urfeuer alles entwickelt, andrerseits in ihr die Keime aller organischen Gestaltung enthalten sind. Das göttliche Feuer oder die als πνεῦμα auftretende Wärme (in dem oben angegebenen Sinne) als die schaffende und gestaltende Naturkraft ist zugleich der λόγος σπερματικός. Dass nun das σπέρμα bereits von Aristoteles mit dem Begriffe des allgemeinen warmen Lufthauches (πνεῦμα) in Zusammenhang gebracht wurde, ergibt sich aus einer Stelle in de gen. an. (II, 3), in welcher Aristoteles das in dem thierischen Saamen befindliche Warme von dem eigentlichen Feuer unterscheidet.[1]) Von diesem Principe der Wärme heisst es auch in den Problemata (IV, 6, 877 a 21): τὸ θερμὸν τὴν φύσιν σπερματικὴν ποιεῖ und bei Aristoteles selbst (de gen. an. II, 6, 743 a 26): ἡ δὲ θερμότης ἐνυπάρχει ἐν τῷ σπερματικῷ περιττώματι, Wenn wir uns nun erinnern, dass jenes den λόγος σπερματικός enthaltende bildende Feuer (πῦρ τεχνικόν) der Stoiker zugleich das immanente teleologische Princip ist und hinzunehmen, dass auch bei Aristoteles der Begriff des λόγος oft genug das zweckmässig wirkende natürliche Princip bezeichnet,[2]) so ist jener stoische λόγος von diesem

1) 736 b g. E.: τοῦτο δ'οὐχὶ πῦρ οὐδὲ τοιαύτη δύναμίς ἐστιν ἀλλὰ — πνεῦμα καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ.

2) De part. an. I, 639 b 14: φαίνεται δὲ πρώτη ἣν λέγομεν

aristotelischen kaum noch anders als durch die stärkere Hervorhebung seiner Saamenartigkeit und seiner Göttlichkeit verschieden. Sofern vollends der λόγος σπερματικός ausdrücklich als eine Vielheit von Principien gefasst wird und die λόγοι σπερματικοί als die einzelnen mit den σπέρματα verbundenen λόγοι die der Entfaltung der einzelnen Dinge zu Grunde liegen, der λόγος also hier als in die empfangende und leidende Materie eingehend erscheint, um ein Saame zu werden der sich entwickelt[1]), haben wir der Sache nach ganz dasselbe Verhältniss, wie dasjenige auf welches Aristoteles seine Ansicht von dem ἕτερον τῷ εἴδει begründet, Met. X, 9. Einen Unterschied der Art nach, heisst es dort, begründet nicht die Verschiedenheit der Materie (sonst müsste ja z. B. ein Mensch vom andern oder das weisse Pferd vom schwarzen sich specifisch unterscheiden), sondern die Verschiedenheit der Form (die hier λόγος genannt wird). Wo in dem λόγος keine Entgegensetzung stattfindet, sind die Individuen der Art nach identisch, selbst wenn sie der Materie nach so verschieden sind wie etwa das Männliche von dem Weiblichen. Wo aber mit der Verschiedenheit der Materie zugleich auch der λόγος ein anderer ist, wie z. B. beim Menschen und beim Pferde, da ist Verschiedenheit in Bezug auf das εἶδος vorhanden. Vorausgesetzt ist bei dieser ganzen Frage von vorn herein, dass von Begriffen die Rede ist welche als solche wesentlich mit der Materie verbunden

---

ἕνεκά τινος. λόγος γὰρ οὗτος, ἀρχὴ δ' ὁ λόγος ὁμοίως ἔν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς φύσει συνεστηκόσιν. de gen. et corr. II, 9, 335 b 6: ὡς δὲ τὸ οὗ ἕνεκεν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος. τοῦτό δ' ἐστιν ὁ λόγος ὁ τῆς ἑκάστου οὐσίας. de gen. an. I, 1, 715 a 7 u. a.

1) s. Heinze a. a. O. S. 110.

sind und ohne materielle Theilbegriffe nicht gedacht werden können (vgl. ob. S. 243). Der Mensch ist also hiernach z. B. von dem Pferde deshalb ἕτερον τῷ εἴδει, weil in ihm mit der Materie eine andere Formbestimmtheit (λόγος) verbunden ist als im Pferde. Diese verschiedenen in die Materie eingegangenen λόγοι zeigen deutlich ihre Verwandtschaft mit den λόγοι σπερματικοί der Stoiker, die wir uns auch als die unter sich verschiedenen, in die Materie zum Behufe der organischen Entwicklung der Einzeldinge gelegten Formbestimmtheiten[1]) zu denken haben. Den Saamen (σπέρμα) betrachtet Aristoteles auch ausdrücklich als Beleg für die bei den organischen Bildungen präexistirende Wirksamkeit der Form (εἶδος = λόγος)[2]). Wie sonach bei der Frage nach dem Princip des Organischen die Stoiker in der Lehre vom λόγος σπερματικός von dem Begriffe des Logos zunächst ausgingen und diesen nach Analogie das Sperma betrachteten, sehen wir Aristoteles bei derselben Frage zunächst das Sperma in Betracht ziehen und dieses dem in die Materie eingehenden Logos gleichsetzen.

Auch die an die teleologische Grundanschauung sich anschliessende Theodice der Stoiker beruht auf der Anwendung eines aristotelischen Satzes. In derselben Weise wie Aristoteles neben der zweckmässig wirkenden Physis die Möglichkeit des Zufalls erklärt, motiviren jene die trotz der Ubiquität des göttlichen Logos in der Welt unleugbar vorhandenen Übel. Zufall (τύχη) nämlich entspringt nach Aristoteles (Phys.

1) Vgl. Heinze a. a. O. S. 115.

2) Met. VII, 9, 1034 a 34: τὸ μὲν γὰρ σπέρμα ποιεῖ ὥσπερ τὰ ἀπὸ τέχνης, ἔχει γὰρ δυνάμει τὸ εἶδος καὶ ἀφ' οὗ τὸ σπέρμα ἐστί πως ὁμώνυμον.

II, 5), wenn bei demjenigen was um eines Zweckes willen geschieht, in Folge der auf Erreichung dieses Zweckes gerichteten Handlungen etwas nebenher sich ereignet was nicht mit unter die mit den planmässigen Handlungen beabsichtigten Ereignisse gehört. Gleichermassen sind den Stoikern die Übel in der Welt Resultate welche sich als unvermeidliche Nebenwirkungen aus demjenigen ergeben was die Natur um der Ausführung ihrer Zwecke und Pläne willen geschaffen hat.[1])

Zu der heraklitischen Weltanschauung[2]) stellt sich die stoische in der gezeichneten strengen Durchführung des teleologischen Princips geradezu in Gegensatz, dagegen ist ihr andererseits die neben demselben gleichsam als die Kehrseite bestehende Hervorhebung der in unverbrüchlicher Abfolge sich vollziehenden Nothwendigkeit des Schicksals mit Heraklit gemeinsam, so sehr, dass sie sogar den Namen dafür, nämlich *εἱμαρμένη*, von ihm entlehnt zu haben scheint. Doch ist Begriff und Wort, von Plato abgesehen, ebenfalls wenigstens durch die peripatetische Schule vermittelt. Denn wie Alexander[3]) und Stobaeus[4]) berichten, hat schon Theophrast das Characteristische des naturgemässen Wirkens als ein Wirken *καθ' εἱμαρμένην* bezeichnet und Aristoteles selbst spricht es gelegentlich aus, dass die periodisch eintretenden grossen

1) Beispiele bei Heinze a. a. O. 135 f.

2) Vgl. Bernays im Rhein. Mus. VII. S. 108 ff.

3) Alex. Aphrod. de an. II, 27, 162 b (Ald): *φανερώτατα δὲ Θεόφραστος δείκνυσι ταὐτὸν ὂν καθ' εἱμαρμένην τῷ κατὰ φύσιν ἐν τῷ Καλλισθένει.*

4) Stob. ecl. I. p. 206: *Φέρεταί δέ πως εἰς τὸ εἱμαρμένην εἶναι τὴν ἑκάστου φύσιν.*

Erdrevolutionen διὰ χρόνων εἱμαρμένων eintreten, mit derselben ursächlichen Nothwendigkeit mit der auf den Sommer und Herbst der Winter folgen muss (Meteor. I, 14, 352 a 29).

6. Noch deutlicher weist die stoische Lehre von dem ἡγεμονικόν auf ihren aristotelischen Ursprung zurück. Obgleich nach den Stoikern alles in der Welt in das Wesen der Gottheit aufgenommen und von ihr durchdrungen ist, so hat doch andrerseits in der Welt wie im Menschen, weil beide beseelt sind, ein bestimmter Theil den Vorzug, das herrschende Glied des Ganzen zu sein. So giebt es einen Theil in der Welt der, obgleich die Bewegung oder vielmehr die Entwicklnng aus Gott und in Gott ewig und ungeworden ist, doch das in dieser Bewegung vorzugsweise treibende Princip ist, der Ausgangspunkt und Anfang, gleichsam der Vorort der Bewegung,[1]) das ἡγεμονικόν der gesammten Entwicklung. Dies ist nur eine weitere Ausführung der Annahme des Aristoteles, dass überall wo (organische) Bewegung ist, ein bestimmter Theil des bewegten sich vor den andern dadurch auszeichnen muss, dass in ihm der eigentlich treibende Grund der Bewegung liegt. Wir erinnern uns hierbei des oben (S. 200 f) von Aristoteles geführten Beweises, dass auch das Selbstbewegte als solches seine causa movens, diese aber eben in sich selbst haben d. h. ein erstes Princip seiner Bewegung als integrirenden Theil besitzen müsse. Wenn nun eine solche καταρχή aller Bewe-

1) Sext. adv. Math. IX, 102: Πάσης γὰρ φύσεως καὶ ψυχῆς ἡ καταρχὴ τῆς κινήσεως γίγνεσθαι δοκεῖ ἀπὸ ἡγεμονικοῦ καὶ πᾶσαι αἱ ἐπὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπό τινος πηγῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ ἀποστέλλονται ὥστε πᾶσαν δύναμιν τὴν περὶ τὸ μέρος οὖσαν καὶ περὶ τὸ ὅλον εἶναι διὰ τὸ ἀπὸ τοῦ ἐν αὐτῷ ἡγεμονικοῦ διαδίδοσθαι. Cic. N. D. II, 11, 29.

gung von den Stoikern in den Himmel verlegt wird[1]). so ist dies nur eine Aufnahme einer aristotelischen Bestimmung. Schon Aristoteles hatte gezeigt[2]), wie jedes lebende Wesen, so müsse auch das Weltall, obgleich dessen Bewegung anfangs- und endlos sei, einen ersten Ausgangspunkt der spontanen Bewegung enthalten, einen solchen nämlich, von welchem es anfangen würde bewegt zu werden. wenn bei ihm überhaupt ein zeitlicher Anfang der Bewegung stattfände, und von welchem es, wenn es überhaupt in die Lage käme, wieder in Bewegung gesetzt zu werden, eben den neuen Impuls dazu erhalten würde.[3]) Diejenige Seite des Ganzen welche einen solchen Ausgangspunkt darstellt, bezeichnete Aristoteles als die rechte im Gegensatze zur linken welche den End- und Zielpunkt der Bewegung repräsentirt[4]); ebenso ist im organischen Körper der vordere Theil der führende und leitende, eine Bestimmung bei der sich auch der Ausdruck mit dem die Stoa dieses leitende Princip bezeichnete, bereits vorfindet (*τιμιώτερον καὶ ἡγεμονικώτερον τὸ ἔμπροσθεν ταῦ ὄπισθεν*, de part. an. III, 5, 667 b 35)[5]).

In dem Menschen als beseelten Wesen ist bei Ari-

1) Diog. L. VII, 139. Wobei nur Meinungsverschiedenheiten darüber statthatten, ob der Himmel als solcher oder der Aether oder die Sonne als göttliche *καταρχὴ τῆς κινήσεως* anzusehen sei. ebd. Stob. ecl. I, 452.

2) s. ob. S. 226.

3) de coel. II, 2, 285 b 6 f: *καὶ γὰρ εἰ μηδέποτ' ἤρξατο, ὅμως ἔχειν ἀναγκαῖον ἀρχήν, ὅθεν ἂν ἤρξατο εἰ ἤρχετο κινούμενον, κἂν εἰ στάλη, κινηθείη ἂν πάλιν.*

4) ebd. 28 b 18.

5) Vgl. Plat. Phileb. 27 A: *Ἆρ' οὖν ἡγεῖται μὲν τὸ ποιοῦν ἀεὶ κατὰ φύσιν, τὸ δὲ ποιούμενον ἀκολουθεῖ γιγνόμενον ἐκείνῳ.*

stoteles wie bei der Stoa das ἡγεμονικόν die Vernunft[1]), Sie ist dem Ersteren der vorzüglichere und herrschende Theil[2]), die bewegende Kraft und dasjenige von welchem die Willensentschlüsse ausgehen.[3]) Die stoische Bezeichnung für die in diesem Sinne aufgefasste Vernunft findet sich dann bei Strato.[4])

7. Aber nicht blos die Construction des gesammten Weltalls nach seinen hauptsächlichsten Factoren ist bei den Stoikern im Wesentlichen von Aristoteles abgeleitet, sondern auch die einzelnen Beweise für dieselben zeigen sich als weitere Ausführungen aristotelischer Argumente. So vor allem der Beweis aus dem Wesen der Bewegung und des Selbstbewegten. Es ist bekannt, dass die Stoiker in ihren Bestimmungen über die Bewegung nicht wesentlich von Aristoteles abweichen.[5]) Demgemäss haben sie auch die Untrennbar-

1) Die Anschauung von dem ἡγεμονικόν der Seele stammt übrigens schon von Plato; s. Tim. 41 C, wo der unsterbliche von dem höchsten Schöpfer unmittelbar hervorgebrachte Seelentheil als das ἡγεμονοῦν bezeichnet wird. Vgl. Martin, études sur le Timée II, S. 148.

2) de an. I, 5, 410a 12.

3) S. Zeller II, 2, S. 460. Ar. a. a. O.: τῆς δὲ ψυχῆς εἶναί τι κρεῖττον καὶ ἄρχον ἀδύνατον· ἀδυνατώτερον δ' ἔτι τοῦ νοῦ. Eth. N. III, 5, 1113b 5: Παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχὴν καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον· τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον.

4) Plut. fragm. I, 14 (Bd. V, 462 Wytt.): — ἀναισθητὰ γὰρ τὰ λοιπὰ πλὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ κτλ. S. Zeller a. a. O. S. 744.

5) S. Zeller III, 1, S. 165 f. Auch ihre Definition der Zeit zeigt dieselbe Abhängigkeit von dem Begriffe der Bewegung wie dies bei Aristoteles der Fall ist. Letzterem ist sie das Mass und die Zahl der Bewegung in Bezug auf das Vorher und Nachher (Phys. IV, 11, g. E. de coel. I, 9, 279 a 14); Chrysippus definirt sie als das Intervall der Bewegung, sofern sie das Mass der Schnelligkeit und Langsamkeit ist oder als das der Bewegung der Welt folgende Intervall. Stob. ecl. I, 260 vgl. ebd. 258.

keit der Begriffe des Welt-ζῷον und das αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν in ihre Theorie aufgenommen, nur dass die Identität von der Gesammtwelt und der Physis hier noch deutlicher hervortritt. Nachdem Aristoteles statuirt hat, dass alles was φύσει existirt, eine ἀρχὴ κινήσεως καὶ στάσεως hat, definirt die Stoa die Physis (nach Diog. VIII, 188) als eine ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους. Nachdem jener das Universum zu dem absoluten αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν gemacht hat, sagt der Stoiker bei Stobaeus (Ecl. I, 374): εἶναι τὸ ὂν πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὑτοῦ ἢ πνεῦμα ἑαυτὸ κινοῦν πρόσω καὶ ὀπίσω. Die Gestirne sind sowohl dem Aristoteles als der Stoa lebende Wesen auf Grund der Thatsache ihrer Selbstbewegung[1]) und bei jenem wie bei diesem hängt die spontane Bewegung und Beseelung mit der im Weltall verbreiteten Wärme zusammen.[2])

Den ausführlichen Beweis der Stoa für die Nothwendigkeit der Annahme eines umfassenden Selbstbewegten gibt Sextus (adv. Math. IX, 75 f) und dieser ist in seinen wesentlichen Zügen derselbe, welchen wir bei Aristoteles finden, nur dass die Nothwendigkeit der Annahme der Beseelung stärker hervortritt. Der Stoff, heisst es, kann sich nicht aus sich selbst bewegen. Da er nun thatsächlich bewegt ist und Gestalt und Ordnung hat, so muss er eine ihn bewegende und ge-

1) Achill. Tat. Is. c. 13. p. 133 E f.

2) Cic. N. D. II, 12, 32: quoniam ex mundi ardore motus omnis oritur, is autem ardor non alieno impulsu sed sua sponte movetur, animus sit necesse est. Ex quo efficitur animum esse mundum (als Ansicht des Stoikers); vgl. ebd. 9, 23 f: sic enim res se habet ut omnia quae alántur et crescant, contineant in se vim caloris sine qua neque ali possent neque crescere. Nam omne quod est calidum et igneum, cietur et agitur motu suo.

staltende Ursache (*τὸ κινοῦν αὐτὴν καὶ πολυειδῶς μορφοῦν αἴτιον*) haben. Letzteres kann nichts anderes sein als eine durch ihn hindurchgehende Kraft (*δύναμις*), wie dies im Menschen die Seele ist. Diese Kraft muss selbstbewegt (*αὐτοκίνητος*) und göttlicher und ewiger Natur sein; selbstbewegt, weil sie sonst von einer andern Kraft bewegt werden müsste und diese wieder von einer andern (*τὴν ἑτέραν ἀδύνατον εἶναι κινεῖσθαι μὴ ὑπ' ἄλλης κινουμένην*); sie muss auch ewig sein, denn sonst müsste sie von irgend einer Zeit an bewegt worden sein; letzteres aber ist unmöglich, denn es ist keine bestimmte Ursache vorhanden zufolge deren sie in dieser oder jener bestimmten Zeit hätte anfangen sollen bewegt zu werden (*οὐ γὰρ ἔσται τις αἰτία τοῦ ἀπό τινος αὐτὴν χρόνου κινεῖσθαι*). — Man erkennt hier deutlich eine Recapitulation der aristotelischen Beweise für die Anfangslosigkeit der Bewegung auf Grund der Unmöglichkeit, eine zeitlich erste Bewegung zu statuiren[1]).

Ein andrer und, wie es scheint, sehr beliebter Beweis für die Göttlichkeit und Beseelung des All gründete sich auf den Schluss von der Beschaffenheit des menschlichen Organismus als eines Mikrokosmos auf die Beschaffenheit des Makrokosmos oder des Universum. Aristoteles in seinem Streben nach einer möglichst gleichmässigen und einheitlichen Methode der Naturerklärung legt besonders Gewicht auf die Anschauung, dass der Theil in derselben Weise wie das Ganze, das Kleine wie das Grosse zu beurtheilen sei. So muss ihm z. B. was hinsichtlich der Bewegung für die Scholle gilt, auf die ganze Erde Anwendung finden (de coel. I, 3,270 a 4. 11); so muss, was an einem Theile des Gleichartigen vorkommt, für alle Theile gel-

1) S. ob. S. 164.

ten[1]). Demzufolge lässt er gelegentlich auch den Grundsatz gelten, dass ein zweckmässiges Princip welches sich in dem Mikrokosmos des ζῷον finde, füglich auch für das grosse Ganze der Welt vorausgesetzt werden dürfe. „Wofern dies bei einem lebenden Wesen geschehen kann, was steht dem im Wege, dass auch in Bezug auf das All das Nämliche sich ergebe? Denn wenn es in einer kleinen Welt geschieht, so wohl auch in einer grossen[2])." Znr tieferen Begründung dieser letzteren Ansicht ist der Satz hinzuzunehmen, dass diejenigen Theile welche den Bestand des Weltganzen im Wesentlichen bedingen (die Himmelskörper), göttlicherer Natur sind als der Mensch[3]), womit eben gesagt ist, dass alles Zweckmässige und Vortreffliche was sich im Menschen findet, um so bestimmter auch dem Weltganzen zugeschrieben werden muss.

Diese aristotelische Anschauung finden wir nun bei der Stoa zu ausführlichen Beweisen für die Beseelung und Göttlichkeit des Universum ausgesponnen. Da die Welt selbstbewusste Theile (den Menschen) hat, so kann das Weltganze, das vollkommner sein muss als jeder einzelne Theil, nicht bewusstlos sein; das Bewusstsein im Weltganzen aber ist die Gottheit; sie durchdringt die Welt als die Seele und Vernunft derselben. In diesem Sinne heisst es z. B.: „Das lebende Wesen (ζῷον) ist vorzüglicher als das was nicht ein solches ist; da nun nichts vorzüglicher ist als die Welt,

1) S. Eucken, die Methode der aristotelischen Forschung, S. 131 f.

2) Ar. Phys. VIII, 2, 252 b 24. Vgl. auch Plat. Phileb. 30 A f.

3) Eth. N. VI, 7, 1141 b 1: *καὶ γὰρ ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γ' ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν.*

so muss die Welt ein ζῷον sein[1])." Hierher gehört auch der ausführliche Beweis, den (nach Sextus adv. Math. IX, 88 f) Kleanthes für das Dasein Gottes führte: Es gibt eine vom Schlechteren zum Besseren aufsteigende Folge von Naturen und Seelen in der Welt und es muss demzufolge auch ein höchstes und bestes Endglied einer solchen Reihe geben.[2]) Folglich giebt es eine (oberste) beste Natur, eine oberste Seele und ein bestes lebendes Wesen, denn die aufsteigende Reihe kann nicht ins Unbegrenzte fortgehn. Das beste von allen irdischen lebenden Wesen ist der Mensch; derselbe kann indess nicht das im absoluten Sinne beste ζῷον sein, da er zugestandener Massen körperlich wie geistig immer noch vielfach unvollkommen, mangelhaft und der Schlechtigkeit theilhaftig ist und bleibt. Demnach muss das (für die Spitze der Reihe vorauszusetzende) höchste und vollkommenste ζῷον noch vorzüglicher sein als der Mensch, aller Tugenden theilhaftig und für alles Schlechte unzugänglich; ein solches aber wird sich von Gott nicht unterscheiden; es giebt also einen Gott.

Wesentlich dieselben Gedanken bietet eine Argumentation des Aristoteles die von Simplicius[3]) angeführt wird: Worin es ein Besseres gibt, darin gibt es auch ein Bestes (*καθόλου γὰρ ἐν οἷς ἐστί τι τὸ βέλτιον, ἐν τούτοις ἐστί τι καὶ ἄριστον*). Da nun in den Dingen

1) Diog. VIII, 143: *τὸ γὰρ ζῷον τοῦ μὴ ζῴου κρεῖττον· οὐδὲν δὲ τοῦ κόσμου κρεῖττον· ζῷον ἄρα ὁ κόσμος.* Dsgl. b. Sext. adv. Math. IX, 104 das Argument des Zeno: das Vernünftige ist besser als das Unvernünftige, nichts aber ist besser als die Welt, folglich muss sie beseelt sein. Vgl. Arist. de gen. an. II, 1, 731 b 25 f: *τὸ ἔμψυχον του ἀψύχου βέλτιον κτλ.*, auch Plat. Tim. 30 A.

2) Vgl. Cic. N. D. II, 12, 33 f.

3) Simplic. ad. Ar. de coel. I, 9, 279 a 30, fol. 67 b. Ald: *λέγει δὲ περὶ τούτου ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας κτλ.*

immer das Eine besser ist als das Andere, so muss es auch ein Bestes geben und dies wäre wohl das Göttliche. Dieses Göttliche ist der Veränderung untheilhaftig, denn es kann weder von einem Besseren als es selbst ist verändert werden (sonst wäre ja letzteres ein Göttlicheres), noch gebührt es ihm von einem Schlechteren etwas zu erleiden, weil dieses die (mit dem Begriffe des absolut Besten in Widerspruch stehende) Aufnahme von Schlechtigkeit in sein Wesen involviren würde.

8. Besonders deutlich tritt das eigenthümliche Verhältniss des Stoicismus zum Aristotelismus in den beiderseitigen Lehren über die Seele hervor. Diejenigen Gesichtspunkte welche bei Aristoteles in systematischer Hinsicht von besonderer Bedeutung sind, wie die Lehre von der Seele als der ersten Entelechie des organischen Körpers, also die principielle Bedeutung des Gegensatzes von Möglichkeit und Wirklichkeit, sowie die Lehre von den Theilen der Seele und von der Trennbarkeit der Denkseele, erscheinen in der Stoa theils ganz aufgehoben theils in ihrer principiellen Schärfe und ihrer Bedeutsamkeit für das systematische Ganze abgestumpft; dagegen erhalten andere aristotelische Dogmen welche von secundärer Bedeutung sind und mehr bei Gelegenheit der weiteren Ausführung der eigentlichen Hauptpunkte herangezogen werden, bei den Stoikern grössere principielle Bedeutung. Dahin gehören ausser der Lehre von der Beseelung der Welt die Ansichten von dem Zusammenhange zwischen Beseelung und Wärme und von den Gestirnseelen. Die Lehre der Stoiker, dass in allem Seienden Wärme enthalten sei, finden wir nach Kleanthes ausführlicher dargestellt bei Cicero (N. D. II, 9). Auf der Wärme beruht Nahrung, Wachsthum und Bewegung; sie selbst

beruht auf dem die Welt durchdringenden Feuer, ist der physikalische Ausdruck für die der Welt immanente Gottheit. Die gewöhnliche Bezeichnung dafür ist der des feurigen Lufthauches (*πνεῦμα ἔνθερμον, διύπυρον, πνεῦμα διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον*[1]) und zufolge dieser Anschauung heisst es von der Seele auch geradezu, ihr Wesen sei Feuer[2]). Bezeichnend für das Verhältniss zu Aristoteles ist hier zweierlei: einmal die Angabe, dass dieses Leben gebende *πῦρ* im Unterschiede von dem gewöhnlichen Feuer als *πνεῦμα* bezeichnet wird[3]), ein Ausdruck, durch welchen auch Aristoteles, wie bereits erwähnt, das in dem *σπέρμα* befindliche Warme von dem eigentlichen *πῦρ* unterscheidet[4]); sodann besonders die ausdrückliche Unterscheidung der Qualität dieses göttlichen Feuers von dem im täglichen Gebrauche auftretenden, eine Unterscheidung welche bereits Aristoteles[5]) fixirt hatte. Wenn Cicero (N. D. II, 15, 41) den Stoiker sagen lässt: At ique hic noster ignis quem usus vitae requirit, confector est et consumptor omnium, idemque quocunque invasit, cuncta disturbat ac dissipat; contra ille corporeus vitalis et salutaris omnia conservat, alit, auget, sustinet sensuque afficit, so stimmt

1) Origen. contr. Cels. VI, 71.

2) Cornut. N. D. S. 8 (Os.): *καὶ γὰρ αἱ ἡμέτεραι ψυχαὶ πῦρ εἰσι.* Diog. VII, 148: *πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν.* Zeller III, 1, 180 Anm. 3.

3) De plac. phil. I, 7: *πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου — καὶ πνεῦμα ἐνδιῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου.*

4) s. ob. S. 253, Anm. 1. Auch der Inhalt des Zusatzes: *ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ* ist bei den Stoikern schärfer zugespitzt, indem sie für diese Abart des Feuers ausdrücklich den Äther substituirten. Sext. adv. Math. IX, 87 *ἐν τῷ αἰθέρι — ὅθεν καὶ ἂν θρῶποι νοερᾶς μετέχουσι δυνάμεως κἀ κεῖθεν αὐτὴν σπάσαντες.*

5) In der angeg. St. S. Zeller II, 1, S. 337.

dies ziemlich genau mit der Stelle bei Aristoteles (de gen. an. a. a. O.): *διὸ πῦρ μὲν οὐδὲν γεννᾷ ζῷον οὐδὲ φαίνεται συνιστάμενον ἐν πυρουμένοις οὔτ' ἐν ὑγροῖς οὔτ' ἐν ξηροῖς οὐδέν· ἡ δὲ τοῦ ἡλίου θερμότης καὶ ἡ τῶν ζῴων οὐ μόνον ἡ διὰ τοῦ σπέρματος — ἔχει — ζωτικὴν ἀρχήν.*

Wo die Stoa in der Lehre von der Seele von Aristoteles abweicht, lassen sich Annäherungen an ihre abweichende Ansicht bei den älteren Peripatetikern nachweisen. Während jener noch mit Rücksicht auf die Pflanzen einen Unterschied macht zwischen *ζῆν* und *ζῷον εἶναι* (de an. II, 2, 412 a 20 f) und Beseelung im eigentlichen Sinne nur den Thieren zuschreiben will, tritt bei Theophrast die Ansicht, dass auch die Pflanzen lebende Wesen sind, schon bestimmter auf[1]) und zwar bereits auf Grund der Annahme, dass die Grundbedingung des Lebens die natürliche Wärme und Feuchtigkeit sei[2]), wie ja auch bei den Thieren das Leben von der eingeborenen Wärme ausgehe[3]). In Betreff des *νοῦς* sehen wir den bezeichneten Übergang bei Strato. Die Stoiker ordneten die Vernunft zwar als das *ἡγεμονικόν* den andern Theilen der Seele über, statuirten aber zwischen ihm und der Sinnlichkeit keinen generischen Unterschied. Dieselbe Modification hatte Strato vorgenommen, wenn er aussprach, es gebe keinen Unterschied zwischen den Theilen der Seele und die einzelnen Seelenthätigkeiten nur als besondere Äusserungen des *νοῦς* betrachtete welcher das Ganze der Seele ausmache[4]).

1) Zeller II, 2, S. 669 Anm. 1.

2) ebd. Anm. 2.

3) ebd. S. 675 Anm. 1.

4) ebd. S. 743 f. Daher: *πᾶν ζῷον ἔλεγε τοῦ νοῦ δεκτικὸν εἶναι*, Epiphan. expos. fid. 1090 A.

Dass die Stoiker auch die aristotelische Lehre von der Beseelung der Himmelskörper beibehalten haben, ist vielfach bezeugt[1]). Auch in der Beweisführung für diese Lehre im Einzelnen müssen sie sich grösstentheils an Aristotelisches angeschlossen haben. Man ersieht dies aus der Darstellung welche Cicero (N. D. II, 15, 40 f) (jedenfalls von der Ansicht des Kleanthes) über diesen Punct gibt. Nachdem dort hervorgehoben ist, dass die Sonne aus Feuer, und zwar aus jenem besteht qui omnia conservat, alit, auget, wird aus der Analogie des Vorhandenseins von diesem Feuer in der Sonne mit dem in den lebenden Wesen geschlossen, dass auch die Sonne und die Gestirne ζῷα sein müssen[2]). Hierfür beruft sich der Stoiker ausdrücklich auf eine Ansicht des Aristoteles, nämlich dass es ungereimt (absurdum) sei anzunehmen, lebende Wesen möchten wohl in Erde, Wasser, Luft entstehen, in dem Äther aber als in dem zu diesem Zwecke geeignetsten nicht[3]). Hierauf wird bewiesen, dass die Gestirne als lebende Wesen sensu acerrimo et mobilitate celerrima sein müssten, weil der Äther das Feinste und in beständiger Bewegung begriffen sei, ein Argument, welches der Stoiker zwar nicht stricte dem Aristoteles,

---

1) Stob. ecl. I, 66, 446. 518 u. ö. Plut. Sto. rep. 39, 1. 41, 2. De plac. phil. 20, 3. Diog. VII, 145.

2) Solem quoque animantem esse oportet et quidem reliqua astra quae oriantur in ardore caelesti qui aether vel caelum nominatur a. a. O. 41.

3) ebd. 42: Cum igitur aliorum animantium ortus in terra sit, aliorum in aqua, in aëre aliorum: absurdum esse Aristoteli videtur, in ea parte quae sit ad gignenda animalia aptissima animal gigni nullum putare. Vgl. Sext. adv. Math. IX, 87 in einer stoischen Argumentation: Ἀλλ' εἰ ἐν τῷ ἀέρι πιθανὸν ὑπάρχειν ζῷα, πάντως εὔλογον καὶ ἐν τῷ αἰθέρι ζῷον εἶναι φύσιν.

wohl aber einer aristotelischen Analogie verdankt, etwa wie sie uns vorliegt in dem Beweise, dass die Planeten wegen ihrer ewigen Natur auch unbewegte ewige Beweger (Gottheiten) haben müssen[1]) Weiter wird gezeigt, dass den Gestirnen spontane Bewegung zukommt und dies aus einer ausdrücklich aus Aristoteles geschöpften Disjunction in Bezug auf die Ursache der Bewegung geschlossen[2]). Nachdem dann das aristotelische Argument über die Kreisbewegung des Äthers[3]) gefolgt ist, heisst es zur Erhärtung der Spontaneität der Gestirnbewegungen weiter: Nec vero dici potest vi quadam majore fieri ut contra naturam astra moveantur; quae enim potest major esse? Auch dieser Satz beruht auf aristotelischen Prämissen, nämlich auf der Ansicht, dass die einfachen Körper (*ἁπλᾶ σώματα*) nicht von Haus aus durch Vergewaltigung (*βίᾳ*) d. h. gegen ihren natürlichen Trieb bewegt werden können[4]), und auf der verwandten, dass einem „Ewigen" (*ἀίδιον*) nichts Naturwidriges zukommen könne[5]).

Das Feuer woraus die Gestirne bestehen, nährt sich nach der Ansicht der Stoiker von den Ausdünstungen der Erde und der Gewässer. Diese Lehre ist

1) Ar. Met. XII, 8, 1073 a 27 f.

2) a. a. O. 44: Nec vero Aristoteles non laudandus in eo quod omnia quae moventur aut natura moveri censuit aut vi (s. dazu Ar. phys. IV, 8, 215 a 1; V, 6, 230 b 18) aut voluntate (vgl. de mot an. 11).

3) ebd.: quae autem natura moventur, haec aut pondere deorsum aut levitate in sublime ferri, quorum neutrum astris contingere propterea quod eorum motus in orbem circumferretur.

4) Ar. de coel. III, 2 z. A. vgl. I, 3,270 a 9.

5) *οὐδὲν παρὰ φύσιν ἀίδιον* ebd. II, 3, 286 a 18.

nun eben so entschieden heraklitisch als sie unaristotelisch ist. In dem was oben (S. 179) als Aristoteles Meinung angeführt wurde, dass die Himmelskörper der Nahrung nicht bedürfen, haben wir vielleicht ein gerade gegen Heraklit gerichtetes Argument zu sehen. Jedoch hat auch diese Ansicht der Stoa sich eine Modification durch eine aristotelische Bestimmung müssen gefallen lassen. Wenn sie nämlich gewöhnlich mit der näheren Bestimmung auftritt, dass die Sonne durch die Ausdünstungen des Meeres, der Mond durch die trinkbaren Gewässer, die übrigen Gestirne hingegen durch die der Erde sich nähren[1]), so erkennen wir hier eine Unterscheidung der Ausdünstungen des Nassen und des Trocknen analog derjenigen welche Aristoteles zwischen ἀτμίς und ἀναθυμίασις aufstellt[2]).

9. Die Hauptlehre der stoischen Physik, dass alles Seiende mit Einschluss der Seele und der Gottheit körperlicher Natur sei, liegt der heraklitischen Weltanschauung die eher den ionischen Hylozoismus zu vergeistigen bestrebt ist, nicht so nahe als einigen Seiten der aristotelischen Philosophie. So sehr sie auch der Grundanschauung der Letzteren zu widerstreiten scheint, so hat sie doch (worauf bereits Zeller[3]) hingewiesen hat) gerade in ihr und noch mehr in der peripatetischen Schule eine ganze Reihe von Anknüpfungspuncten.

---

1) s. Zeller III, 2, 174 Anm. 1.

2) Ar. Meteor. I, 3, 340 b 27: Ἔστι γὰρ ἀτμίδος μὲν φύσις ὑγρὸν καὶ θερμόν, ἀναθυμιάσεως δὲ θερμὸν καὶ ξηρόν· καὶ ἔστιν ἀτμὶς μὲν δυνάμει οἷον ὕδωρ, ἀναθυμίασις δὲ δυνάμει οἷον πῦρ. Ähnliches wohl schon bei den Pythagoräern. S. Böckh, Philolaos S. 113 f.

3) III, 1, 335.

Von dem im Mittelpunkte der aristotelischen Metaphysik stehenden Begriffe des Seienden als der *οὐσία* heisst es Met. VII, 2 z. A.: *Δοκεῖ δ' ἡ οὐσία ὑπάρχειν φανερώτατα μὲν τοῖς σώμασιν· διὸ τά τε ζῷα καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ μόρια αὐτῶν οὐσίας εἶναί φαμεν καὶ τὰ φυσικὰ σώματα οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον καὶ ὅσα ἢ μόρια τούτων ἢ ἐκ τούτων ἐστὶν ἢ μορίων ἢ πάντων. οἷον ὅ τε οὐρανὸς καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ* κτλ. Diese ganze Stelle könnte recht gut an dem Anfange einer im stoischen Sinne gehaltenen Exposition über die Körperlichkeit alles Seienden stehen, nicht nur deshalb, weil es Aristoteles zunächst mit dem Begriffe der *οὐσία* als eines sinnlich concreten Einzelwesens in der That Ernst ist[1]) und die Allgemeinbegriffe also *ἰσίαι* zweiten Ranges (*δεύτεραι οὐσίαι*[2])) bezeichnet werden, sondern auch vorzüglich, weil der Gedanke, dass der Theil des Körpers gleichfalls an sich eine *οὐσία* sei, besonders betont wird. Denn eben dieser Gedanke ist dem andern nahe verwandt, mit dessen Hilfe die Stoiker auch allen demjenigen die Körperlichkeit zu vindiciren suchten was man sonst als unkörperliche Verhältnisse des Seienden aufzufassen gewohnt war. Dies geschah dadurch dass sie auch für dasjenige was sich als eine eigenschaftliche Theilbestimmung an einem Körper darstellte, den Begriff des Körpers in Anspruch nahmen[3]), eine Consequenz vor welcher Aristoteles selbst sich allerdings durch seine ausdrückliche Unterscheidung von *οὐσία* und deren

1) *οὐσία — ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος*, Categ. 3, 2 a 13,

2) ebd.

3) S. Zeller III, 1, S. 107 f. Vgl. dazu noch Ar. de coel. III, 1 z. A.: *Λέγω δ' οὐσίαν μὲν τά τε ἁπλᾶ σώματα — καὶ ὅσα ἐκ τούτων οἷον τόν τε σύνολον οὐρανὸν καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ.*

πάθη gewahrt hatte. Hierher gehört auch die mehrfach vorkommende Ansicht des Aristoteles, dass die Untersuchung sowohl über die οὐσία als auch über deren abgeleitete Bestimmungen (die συμβεβηκότα τῇ οὐσίᾳ) Sache einer und derselben Wissenschaft sei[1]).

Wenn ferner die Stoiker ihren Beweis für die Körperlichkeit auch der Qualitäten und Relationen vorzüglich auf den Satz stützten, dass alles was wirkend auftrete, körperlicher Natur sei[2]), so konnte der aristotelische Begriff der οὐσία für diese materialistische Consequenz insofern in Anspruch genommen werden, als Aristoteles deren Wesen da wo er es dem εἶδος gleichsetzt, oft genug mit dem Begriffe der Energie und Entelechie identificirt. In diesem Sinne nennt er geradezu die Seele eine οὐσία καὶ ἐνέργεια σώματός τινος (Met. VIII, 3, 1043 a 35)[3]).

Die Frage welche eine der Aporien des dritten Buches der Metaphysik bildet, ob die sinnlich wahrnehmbaren Substanzen die einzigen seien die existiren (Met. III, 2, 997 b), beantwortet Aristoteles bekanntlich dahin, dass es ausser denselben nur eine einzige immaterielle und ewige Einzelsubstanz (οὐσία) gibt, nämlich die Gottheit. Er weiss aber das Verhältniss der übersinnlichen Substanz zu den sinnlichen Einzelsubstanzen doch nur nach Analogie desjenigen Verhält-

---

1) S. Schwegler zu Ar. Met. III, 2, 20. Man brauchte dann eben nur die Wissenschaft von den οὐσίαι welche σώματα sein sollten, als die Physik aufzufassen, um auch die „scheinbar" unkörperlichen Verhältnisse an und zwischen denselben als physikalische Objecte zu erkennen.

2) Senec. ep. 106, 4: quod facit, corpus est. Diog. VII, 56: πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι

3) Vgl. ebd. 2, 1042 a 23: Ὕλη μὲν γὰρ ὁ ἀήρ, ἐνέργεια δὲ καὶ οὐσία ἡ ἠρεμία.

nisses zu bestimmen in welchem die sinnlichen Substanzen unter sich stehen, indem er die Einwirkung Gottes auf die Welt als „Berührung“ bezeichnet; offenbar wird dadurch, so absonderlich nun auch der Sinn dieser Art der ἁφή gefasst werden soll (s. ob. S. 235), der göttliche Geist schliesslich doch als etwas dem Körperlichen mehr oder weniger Gleichartiges aufgefasst.

Zu alledem kommt nun, was bereits Zeller hervorgehoben hat: „Wenn Aristoteles den Äther als den göttlichsten Körper, die aus ihm gebildeten Gestirne als göttliche und seelische Wesen beschrieb, wenn er die wirkenden und bewegenden Kräfte von den Himmelssphären zu den irdischen herabsteigen liess[1], wenn er auch den Seelenkeim in einem ätherischen Stoffe suchte[2], so mochten andere hieran um so eher materialistische Vorstellungen anknüpfen, je schwerer es ist, sich den ausserweltlichen Verstand des Aristoteles zu denken, der selbst unkörperlich, sich mit der Körperwelt berühren und sie umschliessen soll, und in der menschlichen Seele die persönliche Lebenseinheit mit dem jenseitigen Ursprunge der Vernunft zu vereinigen.“[3]

Den stetigen Übergang der aristotelischen Anschauung in die der Stoa innerhalb der peripatetischen Schule können wir fast bei keiner andern Ansicht mit solcher Evidenz verfolgen wie gerade bei dieser. Der Widerspruch in welchem die behauptete Untheilbarkeit und Unkörperlichkeit des göttlichen Bewegers zu der zwischen ihm und der Welt statuirten Berührung

1) Zeller II, 2, S. 332, 348f. 356f. 360.

2) s. S. 265.

3) Zeller III, 1, 335.

besteht, bemerkte bereits Eudemos[1]). Den Anfang zur Fortentwicklung nach der Stoa hin macht aber Theophrast, indem er das Vorhandensein der Bewegung als unterscheidende Eigenthümlichkeit des sinnlich Wahrnehmbaren von dem rein Geistigen aufhob und die κίνησις welche er in ausdrücklicher Abweichung von Aristoteles in allen Kategorien nachzuweisen bemüht war[2]), vorzüglich auch auf die Seele erstreckte, die Aristoteles mit Bestimmtheit von dem Körperlichen durch das Prädicat der Bewegungslosigkeit geschieden hatte[3]). Ebenderselbe fand in dem Verhältnisse der thätigen Vernunft zu der eigentlichen Seele, wie es Aristoteles bestimmte, erhebliche Schwierigkeiten[4]). Wenn wir dem νοῦς, der ja ursprünglich alles Denkbare „der Möglichkeit nach" ist[5]), einen Übergang in Energie, in das wirkliche Denken, beilegen müssen, so müssen wir ihm auch, wie dem analogen Vorgange in der Wahrnehmung (αἴσθησις), ein Leiden vindiciren; worin soll dies nun bestehen, sofern er ja unkörperlich ist, da man doch nicht einsieht, wie dem Unkörperlichen von dem Körperlichen eine Einwirkung und Veränderung werden kann[6])? Auch kommt der νοῦς, sofern er „alles der Möglichkeit nach" ist, mit der Materie überein; wird er also nicht, sofern er als blosses Vermögen ge-

1) Spengel, Eudemi fragm. S. 110.

2) Zeller II, 2, S. 662 f.

3) ebd. S. 676 Anm. 1.

4) Themist. de an. 91 a. Brandis III, 1, S. 288.

5) de an. III, 4. 429 a 21 f. b 5 f. 30.

6) ἀσωμάτῳ δὲ ὑπὸ σώματος τί τὸ πάθος; Themist. a. a. O. Vgl. Kleanthes bei Nemes. nat. hom. S. 33: οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι οὐδὲ ἀσωμάτῳ σῶμα, ἀλλὰ σῶμα σώματι.

dacht wird, nach aristotelischen Grundsätzen zu etwas Stofflichen?[1])

Für Theophrast selbst wogen diese Bedenken noch nicht so schwer, dass sie ihn zum Aufgeben der aristotelischen Lehre von der thätigen und leidenden Vernunft bewogen hätten[2]); nur soviel sieht man, dass bei ihm sich die Nothwendigkeit fühlbar macht, das Geistige dem Physischen verwandter zu denken als Aristoteles dies zugegeben hatte. Dagegen finden wir bei den nächsten Peripatetikern jene Aufhebung der ursprünglichen aristotelischen Lehre bereits vollzogen und die Ansicht von der Gleichartigkeit von Seele und Körper in immer deutlicheren Bestimmungen hervortretend. Aristoxenos kehrt zu der alten (pythagoräischen) Annahme zurück, nach welcher die Seele die Harmonie des Leibes ist; die Seelenthätigkeiten gehen nach ihm hervor aus den zusammentreffenden Bewegungen der körperlichen Organe als deren gemeinsames Erzeugniss[3]). Aus dieser Harmonie macht dann Dicäarch eine „bestimmte harmonische Verbindung der vier Elemente zu einem lebendigen Leibe" und betrachtet die Seele ganz materialistisch als ein Ergebniss der Mischung der körperlichen Stoffe[4]). Ihm ist die Seele weiter nichts als der Körper sofern er ein bestimmtes Verhältniss darstellt[5]) oder

1) Themist. a. a. O.

2) Zeller S. 679.

3) Cic. Tusc. I, 10, 20. Von ihm wie von Dicäarch heisst es bei Lactant. opif. d. cp. 16: dixit mentem omnino nullam esse.

4) Zeller II, 2, 719.

5) *μηδὲν — παρὰ τὸ πῶς ἔχον σῶμα*, Sext. adv. Math. VII, 349.

(nach Cicero's Darstellung [1])) nichts vom Körper Trennbares, nichts als corpus unum et simplex, ita figuratum ut temperatione naturae vigeat et sentiat. Letztere Bestimmung ist insofern immer noch aristotelisch, als nach Aristoteles die Seele als erste Entelechie des organischen Körpers ja eben weiter nichts ist als der lebendige organisirte Leib sofern er eben lebt, (keine von ihm trennbare Substanz [2])). Man sieht aber hier am deutlichsten, wie die (stoische) Reduction der Seele auf das Körperliche sich fast von selbst vollzieht, sobald man einmal das schwierige und undurchsichtige Verhältniss in welchem der thätige νοῦς zu der Seele stehen soll, aufgegeben hat. Nur die Bestimmung ist bei Dicäarch noch fern gehalten, dass die Seele zum Leibe in der Wechselwirkung eines Körpers zum andern steht; Seele und Leib erscheinen bei ihm noch nicht als zwei verschiedene, durch Stoffdurchdringung (κρᾶσις δι' ὅλων [3])) in einander verschmolzene Körper; vielmehr will Dicäarch die Seele, sofern sie nur ein Verhältniss der Bestandtheile des Körpers ist, lieber als ein Nicht-Reales betrachten [4]); unmittelbar aber an der Schwelle der stoischen Lehre von der Seele stehen wir mit der Ansicht des Strato.

1) Tusc. I, 10; vgl. ebd. 11, 24. Acad. II, 39, 124.

2) Nach dieser Seite hin ist wohl auch die Darstellung dieser Ansicht des Dicäarch bei Jamblichos (ap. Stob. I, 870) zu verstehen: τὸ τῇ φύσει συμμεμιγμένον (temperatione naturae Cic.) ἢ τὸ τοῦ σώματος ὂν (ἀχώριστον?) ὥσπερ τὸ ἐμψυχοῦσθαι — οἷα δὴ λέγεται περὶ ψυχῆς παρὰ Δικαιάρχῳ.

3) s. Zeller III, 1, S. 115.

4) Cic. a. a. O. nihil esse omnino animam et hoc esse nomen totum inane frustraque et animantes et animalia appellari neque in homine inesse animum vel animam nec in bestia. Sext. Pyrrh. hyp. II, 31: μὴ εἶναι τὴν ψυχὴν — ὡς οἱ περὶ τὸν Μεσσήνιον Δικαίαρχον.

Strato wollte keine Kraft gelten lassen welche vom Stoffe getreunt wirkte; er machte daher mit der Immanenz des Wirkenden in dem Stofflichen völlig Ernst und gab demzufolge nicht nur die Lehre von dem unbewegten Beweger sondern auch die von der Beseelung der Natur auf. Die ohne Überlegung und Bewusstsein wirkende Naturkraft war ihm oberstes Princip[1]). Alle Seelenthätigkeit mit Einschluss des Denkens hielt er mit Theophrast für Bewegung und kein Theil der Seele galt ihm für getrennt von dem Leibe[2]); er unterschied auch nicht zwischen dem intellectuellen und dem empfindenden Theile der Seele. Letztere selbst war ihm eine durch den ganzen Leib verbreitete oder wenigstens von einem bestimmten Punkte aus bei gegebener Veranlassung sich verbreitende und durch die Sinne hervorströmende Substanz, mehr demjenigen was Aristoteles unter dem *πνεῦμα σύμφυτον* verstanden hatte[3]), als der aristotelischen *ψυχή* ähnlich; wahrscheinlich fasste er sie auch ihrer Qualität nach als den feurigen Lufthauch (*πνεῦμα*)[4]). Sonach unterscheidet sich sein Begriff der Seele von der stoischen Definition derselben als eines *πνεῦμα σύμφυτον συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον*[5]) eigentlich nur noch dadurch dass bei ihm die *κρᾶσις δι' ὅλων* der zwei körperlichen Substanzen Seele und Leib noch nicht so streng durchgeführt erscheint, wie dies der stoische Begriff jener Stoffdurchdringung[6]) verlangt.

1) Zeller II, 2, S. 732.

2) ebd. 742.

3) ebd. 375.

4) ebd. 745, Anm. 3.

5) Galen. Hippocr. et Plat. III, 1.

6) S. Zeller III, 1, S. 115 Anm. 2.

Mit dieser materialistischen Anschauung des Strato steht es denn auch vollkommen in Einklang, wenn er, (worin die Stoa ganz mit ihm übereinstimmt), die Qualitäten (ποιότητες für materielle Principien (ὕλικαὶ ἀρχαί) ansieht[1]).

10. Am nächsten der heraklitischen Philosophie steht die Physik der Stoa in ihrer Auffassung des Weltganzen oder der Gottheit als lebendes, organisch bildendes Feuer, das sich stufenweise in die Elemente und aus diesen in die Dinge selbst umwandelt, die Welt somit aus sich hervorbringt, sie aber auch am Ende jeder Weltperiode wieder in sich aufzehrt und dadurch die Vielheit und Vielgestaltigkeit der Dinge in der Qualität des reinen göttlichen Urfeuers aufgehen lässt[2]). Diese Lehre hat jedenfalls am meisten dazu beigetragen, dass die Stoiker mehr und mehr sich ihrer Übereinstimmung mit Heraklit bewusst geworden sind und diesen Philosophen einer vorzüglichen Beachtung für werth hielten. Aber auch bei diesem Theile ihrer Lehre ist es unzweifelhaft, dass das Zurückgehen auf die Weltanschauung des Ephesiers wesentlich durch Vermittlung und Weiterbildung aristotelischer Gedanken herbeigeführt wurde.

Als die hauptsächlichsten Bestimmungen der Stoiker über das Feuer erscheinen folgende: Gott oder das wirkende Princip im Weltall ist das Feuer d. h. die lebenerhaltende Wärme die zu unterscheiden ist von dem gewöhnlichen zum menschlichen Gebrauche dienenden Elemente dieses Namens[3]). Alles Lebende

---

1) Sext. Pyrrh. hyp. III, 32. Vgl. Plut. comm. not. 50, 1 p. 1050.

2) Zeller III, 1, 136f.

3) ebd. 126f.

existirt als solches kraft der in ihm enthaltenen Wärme, auch die Welt als Ganzes ist durch Wirksamkeit der Letzteren ein lebendes Wesen[1]). Der feurige Hauch ist das formende, organisch bildende Princip (πῦρ τεχνικόν) in der Welt, die gestaltende Kraft, durch welche aus dem eigenschaftslosen Stoffe die organischen Entwicklungen hervorgehen[2]). Das Feuer oder der Äther umgibt und umschliesst das Weltganze als feuriger Luftkreis in welchem sich das Feuer in seiner ganzen Reinheit darstellt, eine Reinheit die in der übrigen Welt durch die Vermischung mit secundären Stoffen getrübt erscheint[3]). Das Urfeuer lässt die Welt durch stufenweise Verbindung der Grundstoffe aus sich entstehen und zehrt die so entstandene Welt allmälig wieder auf bis zur allgemeinen ἐκπύρωσις aller Dinge[4]).

Von dem Inhalte dieser Sätze kommt für unsern Zweck zunächst und vor allem der Zusammenhang in Betracht welcher nach ihnen zwischen dem Feuer und dem gestaltenden Principe in der Welt besteht. Der Satz nämlich, dass das Feuer die formverleihende Wirksamkeit in den Dingen sei, liegt bereits bei Aristoteles vor in der mehrfach auftretenden Ansicht von der Verwandtschaft des feurigen Elementes mit der Form, dem Eidos.

Das Feuer hat nach Aristoteles unter den Elementen den positiven Zug der Leichtigkeit; es ist das schlechthin Leichte (ἁπλῶς κοῦφον) und steht als solches den übrigen Grundstoffen gegenüber[5]). In dieser

1) S. ob. S. 252 f.

2) Zeller a. a. O. 122 f.

3) Heinze a. a. O. 96.

4) Zeller a. a. O. 138 f.

5) Ar. de gen. et corr. IV, 4, 311 b 13 f.

Eigenschaft kommt es dem immerwährend Bewegten (dem Himmel) örtlich und qualitativ näher, also demjenigen welches durch seine Bewegung die Veranlassung ist, dass in der irdischen Welt das Werden d. h. die Hineinbildung der Form in den Stoff (der ja aus sich selbst heraus nicht zur Formbestimmtheit gelangen könnte), vor sich geht; das Feuer ist somit das weitest Umfassende der irdischen Welt, unmittelbar unter dem Äther, und als solches dem Principe der Form näher verwandt[1]). Zufolge dieser Anschauung steht dem Aristoteles die Eigenschaft der Schwere dem Stoffe, die der Leichtigkeit dagegen dem Formprincipe näher[2]). Darum ist ihm das Verhältniss von Erde und Feuer als derjenigen Elemente welche den Gegensatz von Schwere und Leichtigkeit vertreten, zugleich ein Analogon des Gegensatzes des Negativ-Stofflichen und Positiv-Formalen (Individuellen)[3]). Demgemäss heisst es de gen. et corr. II, 8 (335 a 18): „Denn allein und zumeist ist das Feuer Sache der Form, weil es von Natur bestimmt ist, an die Grenze bewegt zu werden[4])." Feuer und (Formbestimmtheit durch) Begrenzung (*ὅρος*) sind wesentlich verwandt, da auf der Begrenzung für jedes einzelne Ding seine Form beruht[5]).

1) Meteor. I, 4, 341 b 13: *πρῶτον μὲν γὰρ ὑπὸ τὴν ἐγκύκλιον φοράν ἐστι τὸ θερμὸν καὶ ξηρόν, ὃ λέγομεν πῦρ.*

2) S. Prantl z. de coel. IV, 5, Anm. 17.

3) de gen. et corr. 1, 3, 318b 18. S. Prantl z. d. St.

4) Vgl. ebd. 3, 330 b 32: *πῦρ μὲν γὰρ καὶ ἀὴρ τοῦ πρὸς ὅρον φερομένου, γῆ δὲ καὶ ὕδωρ τοῦ πρὸς τὸ μέσον.*

5) *Ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος ἁπάντων ἐν τοῖς ὅροις* a. a. O. 335 a 21. Vgl. de coel. IV, 4, 312 a 12: *φαμὲν δὲ τὸ μὲν περιέχον τοῦ εἴδους εἶναι, τὸ δὲ περιεχόμενον τῆς ὕλης.* Phys. III, 7, 207a 35: *περιέχεται ὡς ἡ ὕλη ἐντὸς καὶ τὸ ἄπειρον, περιέχει δὲ τὸ εἶδος.* Strümpell, Gesch. d. gr. Phil. I, § 141. Eucken, a. a. O. S. 111.

Aus diesem Grunde hat für Aristoteles auch die Wärme mehr Realität als die Kälte; diese verhält sich zu jener wie die qualitative Negation zu ihrem positiven Gegensatze; sie ist die Privation (στέρησις) des Warmen. Unter den zwei Paaren von Gegensätzen ferner, auf welche Aristoteles alle Gegensätze der tastbaren Körper reducirt und aus deren Combination er die vier Elemente construirt, steht nun wieder das Gegensatzpaar des Warmen und Kalten als solches seinerseits in einem gleichen Verhältnisse zu dem andern Paare von Gegensätzen, nämlich dem des Trocknen und Flüssigen, also in einem Verhältnisse wie die Form zum Stoffe. Die Qualitäten des einen Gliedes dieses Gegensatzes, nämlich Warm und Kalt, sind durchgängig begrenzend, organisirend, thätig, also der Form (εἶδος) verwandt; sie haben die Kraft, das Gleichartige wie das Ungleichartige zu verändern, umzuschmelzen, auszutrocknen u. dgl. Die Qualitäten des entgegengesetzten Paares aber, nämlich Trocken und Flüssig, verhalten sich jenen gegenüber leidend und bestimmt werdend, also wie die Materie gegenüber der Form[1]). Sofern nun, wie eben gezeigt, dieselbe Art des Gegensatzes welche zwischen diesen beiden Gegensatzpaaren besteht, in dem höhern Gliede desselben (Warm und Kalt) sich wiederholt, so erscheint das dem wirkenden Gliede dieses selben Paares, also dem Warmen am meisten verwandte Feuer, den Elementen Luft, Wasser, Erde gegenüber als das sie Beherrschende und Bestimmende; das Feuer steht den drei andern Elementen gegenüber in dem Range der Form, sie selbst im Vergleich mit ihm in dem des Stoffes. Daher wird denn z. B. Meteor. IV, 1 (379 a 11 f) die Beob-

1) Meteor. IV, 1.

achtung, dass von den vier Elementen nur Erde, Wasser und Luft dem Processe der Verderbniss (*φθορά*) und Fäulniss (*σῆψις*) unterliegen, das Feuer dagegen nicht, aus diesem Verhältnisse des höchsten Elements zu den drei andern erklärt: Fäulniss besteht in der Auflösung der jedem Dinge eigenthümlichen Formbestimmtheit; sie tritt ein, sobald das Umgrenzende (und somit Formbestimmende) seine Kraft verliert und von dem Begrenzten überwältigt wird[1]) d. h. sobald der Stoff die Herrschaft über die Form davon trägt, was dann geschieht, wenn die leidenden Qualitäten (Trocken und Flüssig) nicht mehr in der der natürlichen Beschaffenheit angemessenen Bestimmtheit von den wirkenden (Warm und Kalt) beherrscht werden. Der Fäulniss ist sonach alles dasjenige ausgesetzt was als ein durch eine Form begrenztes Stoffliche existirt. Das Feuer ist nun von diesem Process eben deshalb ausgeschlossen, weil es den übrigen Elementen gegenüber immer in dem Range der Form steht, jene andern dagegen unter demselben, *πάντα γὰρ ὕλη τῷ πυρί ἐστι ταῦτα.*

Es ergibt sich aus alledem, dass auch bei Aristoteles dem Feuer eine formbestimmende Kraft zugeschrieben wird[2]) und dass somit das stoische *πῦρ τεχνικόν* zunächst nur eine weitere Ausbildung einer aristotelischen Lehre ist. Letztere rückt der stoi-

1) *ὅταν κρατῇ τοῦ ὁρίζοντος τὸ ὁριζόμενον διὰ τὸ περιέχον*, nämlich indem die dem betr. Dinge eigenthümliche Wärme durch die Wärme der Umgebung unterdrückt wird. Vgl. de gen. an. V, 4, 784 b 6.

2) Vgl. auch de an. II, 7, 418b 11: *τὸ δὲ φῶς οἷον χρῶμά ἐστι τοῦ διαφανοῦς, ὅταν ᾖ ἐντελεχείᾳ διαφανὲς ὑπὸ πυρὸς ἢ τοιούτου οἷον τὸ ἄνω σῶμα καὶ γὰρ τούτῳ τι ὑπάρχει ἓν καὶ ταυτόν.* S. dazu Teichmüller, arist. Forsch. III. S. 4.

schen auch im Ausdrucke ganz nahe an einer Stelle, wo Aristoteles den Früheren zugibt, dass man das Feuer wohl als das in den Pflanzen und Thieren wirksame Princip ansehen könne (de an. II, 4, 416a 12: *διὸ καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς καὶ ἐν τοῖς ζῴοις ὑπολάβοι τις ἂν τοῦτο* (*το πῦρ*) *εἶναι τὸ ἐργαζόμενον*) und es in der That wenigstens als Mitursache neben der Wirksamkeit der Seele gelten lässt (ebd.)[1]) Auch darin besteht Übereinstimmung, dass die Stoa mit Aristoteles dieses gestaltende Feuer von der im Gebrauche der Menschen stehenden Flamme unterscheidet. Es kommt bei letzterem überein mit dem Wärmestoffe und die Wirkungen des *θερμόν* sind sonach bei ihm mit auf Rechnung des Feuers zu setzen. Denn wenn er auch bei Gelegenheit der Besprechung des thierischen Saamens das in demselben enthaltene *πνεῦμα* ausdrücklich vom Feuer unterschieden wissen will[2]), so hat er doch einerseits die stoffliche Qualität dieses *πνεῦμα* in eine unbestimmte Mitte zwischen Äther und Feuer gestellt[3]) und andrerseits wieder die Wirkungen der Wärme mit denen des Feuers unzweideutig identificirt[4]). Wärme (inneres Feuer) ist ferner

---

1) Vgl. die schon unter stoischem Einflusse stehenden Schriften de spirit. cp. 9 z. A.: *οἱ ἀναιροῦντες ὡς οὐ τὸ θερμὸν τὸ ἐργαζόμενον ἐν τοῖς σώμασιν — οὐ καλῶς λέγουσιν* (s. u. S. 286f); de mund. 4, 394b 9: *λέγεται δὲ—πνεῦμα ἥ τε ἐν φυτοῖς καὶ ζῴοις καὶ διὰ πάντων διήκουσα ἔμψυχος καὶ γόνιμος οὐσία.*

2) s. ob. S. 253.

3) de gen. an. II, 13, 736b: *πνεῦμα καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ.*

4) Meteor. IV, 1, 379a 33: — *τὸ κινούμενον καὶ ῥέον ἧττον σήπεται τοῦ ἀκινητίζοντος· ἀσθενεστέρα γὰρ γίνεται ἡ ὑπὸ τῆς ἐν τῷ ἀέρι θερμότητος κίνησις τῆς ἐν τῷ πράγματι προϋπαρχούσης, ὥστε οὐδὲν ποιεῖ μεταβάλλειν. ἡ δ' αὐτὴ αἰτία καὶ τοῦ πολὺ ἧττον*

auch bei Aristoteles, wie oben gezeigt, eine Grundbedingung für die Beseelung[1]).

Das Feuer ist sonach schon bei Aristoteles unmittelbar verwandt mit der bildenden und gestaltenden Wirksamkeit der Form. Es bedarf auch hier, um die volle Übereinstimmung mit der stoischen Lehre herzustellen, zunächst nur der Aufhebung der transcendenten göttlichen Wirksamkeit (als reiner Form ohne Materie) und in zweiter Linie der Identificirung der beiden feinsten und umfassendsten Stoffe, des Feuers und des Äthers, die sich örtlich wie qualitativ ohnehin ziemlich nahe stehen. Letztere vollzog sich in der peripatetischen Schule selbst bei Strato[2]). Den Anfang der Weiterentwicklung nach der stoischen Lehre hin bezeichnet auch hier schon vor Strato Theophrast. Während nämlich bei Aristoteles alle vier Elemente in einander übergehen und eins aus dem andern entstehen, will dies Theoparast von dem Feuer nicht mehr gelten lassen und behauptet vielmehr, es entstehe nicht gleich den übrigen durch Übergang aus einem andern, sondern erzeuge sich aus sich selbst[3]), eine Ansicht, die offenbar der stoischen von dem *πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὑτοῦ* sehr nahe liegt.

σήπεσθαι. ἐν γὰρ τῷ πλείονι πλεῖόν ἐστι πῦρ οἰκεῖον καὶ ψυχρόν ἢ ὥστε κρατεῖν τὰς ἐν τῷ περιεστῶτι δυνάμεις. de resp. 8, 474 b 12.

1) S. ob. S. 228. *Ἐν τῷ θερμῷ ἡ ψυχικὴ ἀρχή*, de gen. an. III, 1, 751 b 6; vgl. ebd. 4, 755 a 20 u. a. de an. II, 4, 416 a 9, de resp. 6, ebd. 8. z. A. *οὐδὲ γὰρ ἡ πέψις — οὔτ' ἄνευ ψυχῆ οὔτ' ἄνευ θερμότητός ἐστιν· πυρὶ γὰρ ἐργάζεται πάντα.*

2) Stob. ecl. I, 500: *Στράτων — πυρινὸν εἶναι τὸν οὐρανόν.*

3) S. Brandis a. a. O. III, 1, S. 296.

11. Schliesslich muss in diesem Zusammenhange auch der stoischen Lehre von der periodisch wiederkehrenden Weltverbrennung gedacht werden. Was wir schon wiederholt beobachtet haben, dass heraklitisirende Lehren der Stoiker selbst da wo sie mit den Principien des Aristoteles nicht übereinstimmen, sich in Anlehnung an aristotelische Ansichten bildeten, gilt auch von der ἐκπύρωσις. Sie widerspricht der aristotelischen Ansicht, sofern diese eine ewige und unvergängliche Dauer der Welt behauptet. Aber abgesehen davon, dass ein Untergang der Welt im strengen Sinne von der Stoa doch nicht angenommen wurde, weil ja nach deren Ansicht einmal die weltbildende göttliche Kraft, das Urfeuer am Ende aller Dinge übrig blieb und ausserdem nach jeder Verbrennung immer die alte Welt bis in ihre einzelnen Verhältnisse hinein sich wieder aus dem Urfeuer entwickeln musste[1]), — so liegen die Analogien zu dieser ganzen Lehre auch bei Aristoteles wieder nahe genug. Wie bei den Stoikern die Entwicklung der ganzen Welt, so ist bei diesem der Fortschritt des Lebens und der Bildung auf Erden ein abwechselndes Steigen und Fallen, nicht ein in's Endlose fortschreitender Process. Nach Aristoteles hat die Erde wie die einzelnen Organismen ein inneres Gesetz der Entwicklung, welches in auf- und absteigender Linie von einer Art Jugend zur vollen Blüthe und von da zum zunehmenden Verfalle führt, nur dass die Erde diesen Process nicht an sich als Ganzem sondern immer nur an einzelnen ihrer Theile zur Erscheinung bringt[2]). Der Process selbst beruht nach dieser Ansicht auf einem Wechsel des Trocknen und

1) Vgl. Zeller III, 1, S. 139 Anm. 1.

2) S. ob. S. 228.

Feuchten, der die Erdoberfläche in stetiger Umgestaltung erhält und schliesslich durch grosse Fluthverheerungen die seitherigen Resultate der Entwicklung vernichtet. Diese Ansicht von den auf der Erde periodisch wiederkehrenden Sintfluthen geht auch bei den Stoikern neben der Lehre von dem allgemeinen Weltuntergange nebenher[1]): aber auch die Letztere zeigt sich von der eben erwähnten aristotelischen Ansicht entschieden beeinflusst. Einige Stoiker scheinen den Untergang durch eine Sintfluth auch auf das Weltganze ausgedehnt zu haben[2]). Hierin hätten wir denn eine einfache Übertragung der (platonisch[3])-) aristotelischen Ansicht von der Erde auf das Weltganze und müssen annehmen, dass dabei jenes Argument nach welchem wesentliche Eigenthümlichkeiten eines Theiles der Welt auf das Ganze derselben übertragen wurden, massgebend gewesen ist[4]). Von besondrem Interesse ist aber bei diesem Punkte die Thatsache, dass schon Aristoteles diese Katastrophen ausdrücklich nach einer Art εἱμαρμένη eintreten lässt (διὰ χρόνων εἱμαρμένων, Meteor. I, 14, s. ob. S. 257), indem er sie auf ein inneres Gesetz der Entwicklung des Erdkörpers basirt, ein Grundsatz dem die Stoa dann für das Welt-

1) Senec. nat. qu. III, 27—30.

2) Zeller ebd. 144 Anm. 1.

3) Plat. Tim. 22 E f. Legg. III, 1, 677 A f. u. a.

4) Dass die Stoiker dieses Argument auch für den Weltuntergang geltend machten, zeigen die Schlüsse bei Diog. L. VII, 141: οὐ τὰ μέρη φθαρτά ἐστι, καὶ τὸ ὅλον· τὰ δὲ μέρη τοῦ κόσμου φθαρτά, εἰς ἄλληλα γὰρ μεταβάλλει· φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος. Καὶ εἴ τι ἐπιδεκτικόν ἐστι τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς φθαρτόν ἐστι· καὶ ὁ κόσμος ἄρα· ἐξαυχμοῦται γὰρ καὶ ἐξυδατοῦται. S. Alex. Aphr. in Meteor. 90a und die übrigen bei Zeller a. a. O. 139, Anm. 2 g. E. angeführten Belege.

ganze Gültigkeit verschaffte. Die Verwandtschaft tritt aber noch besonders in einer andern Beziehung hervor: Für Aristoteles liegt in jenen Katastrophen noch die besondere Bedeutung, dass sie auch dem Ablaufe der Geschichte und des geistigen Fortschritts auf Erden ein bestimmtes Gesetz seiner Entwicklung, nämlich das eines sich wiederholenden Kreislaufes aufprägen[1]). Wenn nun die Stoa den Begriff geistiger Entwicklung auf die Welt als Ganzes ausdehnte (wie sie ja dieselbe als ein einheitliches organisches Wesen (ζῷον) betrachtete), so ist es nur consequent, wenn sie auch ein solches immanentes Gesetz der Entwicklung des geistigen Lebens, wonach letzteres einem stetigen Processe abwechselnden Steigens und Fallens unterliegt, auf dieses Ganze der Welt übertrugen. War aber dies einmal geschehen, so lag die Lehre des Heraklit von dem Aufgehen aller Endlichkeit in das Urfeuer zu nahe, um nicht ihren Einfluss an diesem Punkte auszuüben.

Bem. Die pseudo-aristotelische Schrift περὶ πνεύματος welche nicht vor der Zeit der Entstehung des Stoicismus geschrieben sein kann[2]), gibt (im 9. Kapitel) bereits eine Darstellung der Wirksamkeit des Feuers nach Analogie seines verschiedenen Gebrauches in den verschiedenen Gewerken (τέχναι), welche an die stoische Auffassung des πῦρ τεχνικόν erinnert. Vgl. das. 485 a 30 f: ἐν δὲ δὴ τοῖς ἐμψύχοις οὕτως ὑπο-

---

1) Meteor. 339 b 28. de coel. 270 b 19. Metaph. 1074 b 10. Sie sistiren denselben durch Vernichtung der Menschheit und lassen ihn mit den Wenigen die sich retteten, von neuem beginnen.

2) Vgl. Rose, de Aristotelis librorum ordine et auctoritate, S. 167 f.

λητέον ὥσπερ φύσεως πῦρ ζητοῦντα καθάπερ τέχνης· καὶ γὰρ ἐν ταῖς τέχναις ἕτερον τὸ χρυσοχοϊκὸν καὶ τὸ χαλκευτικὸν καὶ τὸ τεκτονικὸν πῦρ ἀποτελεῖ καὶ τὸ μαγειρικόν. ἴσως δ' ἀληθέστερον ὅτι αἱ τέχναι· χρῶνται γὰρ ὥσπερ ὀργάνῳ μαλάττουσαι καὶ τήκουσαι κτλ. τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο καὶ αἱ φύσεις· ὅθεν δὴ καὶ πρὸς ἄλληλα διαφοραί — ἀλλ' αἱ μὲν τέχναι ὡς ὀργάνῳ χρῶνται, ἡ δὲ φύσις ἅμα καὶ ὡς ὕλη. Eine Betonung des letzteren Gedankens liegt nach dem oben — S. 278 f — Entwickelten dem Aristoteles fern, stimmt aber recht wohl mit der stoischen Anschauung; nach welcher das Feuer schliesslich eben alles, also sowohl wirkende Kraft als ἄποιος ὕλη ist. An stoische Lehren erinnert noch manches Andere in der Schrift: Cap. 1, 481 a 9: σῶμα γὰρ ὑπὸ σώματος τρέφεται, τὸ δὲ πνεῦμα σῶμα. Cap. 4 z. A: ἐπεὶ δὲ τρεῖς αἱ κινήσεις τοῦ ἐν τῇ ἀρτηρίᾳ πνεύματος, ἀναπνοή, σφυγμός, τρίτη δ' ἡ τὴν τροφὴν ἐπάγουσα καὶ κατεργαζομένη, λεκτέον ὑπὲρ ἑκάστης κτλ. Respiration, Puls und Verdauung sind nach stoischer Lehre in erster Linie Wirkungen der innern Wärme (des πνεῦμα ἔνθερμον). Vgl. Diog. L. VII, 157: Ζήνων — καὶ Ἀντίπατρος — καὶ Ποσειδώνιος πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν, τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι. Cic. N. D. II, 9, 24 f: Quod quidem Cleanthes his etiam argumentis docet quanta vis insit caloris in omni corpore; negat enim ullum esse cibum tam gravem quin is die et nocte concoquatur. — Jam vero venae et arteriae micare non desinunt quasi quodam igneo motu etc. — Cap. 8 z. A: πάντων δ' ἐστὶ λόγος ὃ βελτίων ὡς καὶ νῦν ζητεῖν.

Aus dem Dargestellten wird sich mit hinlänglicher Evidenz erkennen lassen, dass die Naturphilosophie der Stoiker nicht blos vielfach in einzelnen Punkten

mit der des Aristoteles übereinstimmt, sondern in ihrer ganzen characteristischen Eigenthümlichkeit als das Resultat einer stetigen Entwicklung aristotelischer Gesichtspunkte anzusehen ist. Es erhebt sich hierbei nur die Frage, woraus denn bei diesem entschieden aristotelischen Ursprunge der stoischen Physik der unleugbare thatsächliche Heraklitismus derselben zu erklären sei, umsomehr als die Stoiker selbst (wenigstens die späteren) sich dieses ihres Zusammenhangs mit dem ephesischen Philosophen wohl bewusst waren. Die Antwort hierauf ergiebt sich, wenn man bedenkt, dass in die Weltanschauung des Aristoteles die bedeutendsten der vor ihm aufgetretenen Grundanschauungen mit aufgenommen sind. Wie nahe aber diese Weltanschauung stellenweise sich mit dem Heraklitismus berührt, ist aus dem ersichtlich was oben (S. 240 f) über die in dem aristotelischen Systeme liegende Tendenz zu der Annahme der Immanenz des Göttlichen und damit zum absoluten Werden, ferner über die Ewigkeit der Bewegung (S. 163 f) und über die hervorragende Stelle welche dem Feuer unter den Elementen zukommt, gesagt worden ist. Die Transcendenz des göttlichen Bewegers und die strenge Durchführung der teleologischen Betrachtungsweise sind diejenigen Momente, in denen Aristoteles sich am weitesten von Heraklit entfernt und dass die Stoiker ihm in dem letzteren Punkte sich anschlossen, ist eben ein Beweis dafür, dass sie nur soweit wieder heraklitisch wurden, als dies auf aristotelischer Grundlage möglich war. In Aristoteles selbst lagen nach alledem die Keime, deren Weiterbildung einen modificirten Heraklitismus ergaben. Indem die Stoa aus diesen Keimen ihre Naturphilosophie sich entwickeln liess, erscheint sie in derselben in erster Linie als eine Fortbildung der peripatetischen Schule

und nur accidenteller Weise macht sich in ihr eine Erneuerung heraklitischer Ansichten geltend. Sonach zeigt sich die theoretische Philosophie der Stoiker, weit entfernt etwa ein Ergebniss eklektischen Denkens zu sein, als ein organisches Gewächs auf dem Boden der griechischen Philosophie, so gut wie die früheren Systeme. Sie hat das Verdienst, die allmälig (nach Strato) in Bezug auf Production neuer positiver Gedanken absterbende peripatetische Schule in der lebensfähigen Weiter- und Umbildung des aristotelischen Systems abgelöst und ersetzt zu haben.

Gebauer-Schwetschkesche Buchdruckerei in Halle.